Marco Piracci
Prólogo de Carlos Taibo

Anarquía Verde

Murray Bookchin frente a John Zerzan

CATARATA

Marco Piracci
Prólogo de Carlos Taibo

Anarquía Verde

Murray Bookchin frente a John Zerzan

CATARATA

Marco Piracci
Prólogo de Carlos Taibo

Anarquía Verde

Murray Bookchin frente a John Zerzan

CATARATA

Índice

PRÓLOGO,por Carlos Taibo

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO 1. EL PENSAMIENTO LIBERTARIO DE MURRAY BOOKCHIN

CAPÍTULO 2. JOHN ZERZAN Y EL PRIMITIVISMO ANARQUISTA

CAPÍTULO 3. COMPARACIÓN DE LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

CAPÍTULO 4. LA TECNOLOGÍA

CAPÍTULO 5. LA APARICIÓN DE LA TENDENCIA HUMANA A LA DESTRUCCIÓN

CAPÍTULO 6. DOS PROPUESTAS POLÍTICAS

BIBLIOGRAFÍA DE LAS PRINCIPALES OBRAS DE BOOKCHIN POR ORDEN CRONOLÓGICO

BIBLIOGRAFÍA DE LAS PRINCIPALES OBRAS DE JOHN ZERZAN POR ORDEN CRONOLÓGICO

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

Hitos

Cover

Página de título

Página de copyright

Prólogo

Introducción

Bibliografía

Notas al pie

Índice de contenido

MARCO PIRACCI

Lleva muchos años participando en movimientos ecologistas y libertarios, donde reflexiona sobre los cambios sociales que están ocurriendo. Ha publicado numerosos artículos y ensayos, entre los que destaca el último, Cyborg. Perché diventiamo ogni giorno più simili alle macchine e come l'istituzione scolastica contribuisce a traghettarci verso l'Homo post-human (La Fiaccola, 2020).

Marco Piracci

Anarquía verde

Murray Bookchin frente a John Zerzan

Prólogo de Carlos Taibo

© MARCO PIRACCI, 2025

© Los libros de la Catarata, 2025

Fuencarral, 70

28004 Madrid

Tel. 91 532 20 77

www.catarata.org

Traducción de Elena Gimeno

Anarquía verde.

Murray Bookchin frente a John Zerzan

isbne: 978-84-1067-473-8

ISBN: 978-84-1067-421-9

DEPÓSITO LEGAL: M-17.911-2025

thema: JPFB/RNA

este libro ha sido editado para ser distribuido. La intención de los editores es que sea utilizado lo más ampliamente posible, que sean adquiridos originales para permitir la edición de otros nuevos y que, de reproducir partes, se haga constar el título y la autoría.

Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-atribución: se deberá respetar la autoría del texto. Siempre habrá de constar el nombre del autor.

No comercial: no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.

No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto.

Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas condiciones solo se podrán alterar con el permiso expreso del autor. Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede visitar: http:// creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta.

El hecho de que tantas culturas no hayan seguido el camino social hacia el Estado, el trabajo movilizado, las distinciones de clase y la guerra profesional, el hecho de que a menudo prefirieran retirarse a zonas remotas para escapar de este destino es una prueba formidable de la fuerza apacible de la sociedad orgánica.

Murray Bookchin

La guerra global contra la naturaleza externa solo es comparable al ataque diario contra la naturaleza interna.

John Zerzan

Prólogo

Hace unas semanas me pidieron de Los Libros de la Catarata que evaluase el librito de Marco Piracci que, en italiano, lleva por título Anarchia verde. Murray Bookchin e John Zerzan a confronto. Me pareció que era un texto rápido, ágil e inteligente, que rescataba debates que, pese a las apariencias, están poco presentes. Son muchos los compañeros y compañeras que han leído a Murray Bookchin, también son numerosos los que han hecho lo propio con John Zerzan y no faltan, a buen seguro, quienes conocen la obra de ambos autores. Pero tengo la impresión de que no menudean las personas que le han hincado el diente a las disputas que uno y otro protagonizaron. El libro es, así las cosas, una solvente introducción a esas disputas de la que sospecho se beneficiarán tirios y troyanos.

Permítaseme que en estas líneas recuerde que hace años la misma editorial me encargó un prólogo para la traducción castellana de uno de los libros mayores de Zerzan. Me refiero al titulado El crepúsculo de las máquinas. En esas páginas me limité a mal resumir el contenido de una obra compleja. Hay quien interpretó que ese resumen remitía a una sintonía cabal, por mi parte, con las propuestas de Zerzan. De ser así, ese alguien se equivocaba: mi trabajo obedecía más bien al propósito de reflejar cortésmente mis limitaciones a la hora de entender y discutir las ideas zerzanianas. Siempre he sostenido que Zerzan es un pensador desmesurado, no sin agregar, eso sí, que hay motivos sobrados para concluir que solo los pensadores desmesurados son realmente interesantes. No está de más que agregue ahora que conocí a Zerzan bastantes años atrás, cuando me invitaron a compartir con él, en Madrid, una mesa redonda. Me queda el recuerdo de que muchos de los asistentes se mostraron molestos ante unas propuestas, las del anarcoprimitivista norteamericano, que tal vez debían explicarse en clave diferente para que los habitantes de un país de la Europa mediterránea captasen en plenitud su sentido de fondo o que, y alumbro otra posibilidad, apuntaban a un público distinto, menos marcado por un sindicalismo a menudo en exceso añejo. Esto al margen, y pese a

la imagen de enfant terrible que Zerzan arrastraba, me pareció un tipo extremadamente cordial, simpático y abierto.

No tuve el gusto de conocer, en cambio, a Murray Bookchin, cuya obra, sin embargo, me atrajo poderosamente en al menos tres terrenos diferentes. El primero lo ocupa su monografía sobre los anarquistas españoles, que creo conviene recuperar. Al respecto, y a mi entender, no se ha llamado la atención de manera suficiente sobre las tesis de Bookchin en lo que se refiere al peso de las culturas y los valores precapitalistas en el caso del anarquismo español anterior a la guerra civil. El segundo da cuenta del relieve ingente de las aportaciones de nuestro autor en lo que atañe a la urgencia de propiciar una síntesis fructífera entre ecología y anarquismo. En la trastienda de esas aportaciones despunta, por cierto, la idea bookchiniana de que este último, el anarquismo, gana cuando se combina con otras instancias o conocimientos, como vendrían a demostrarlo, sin ir más lejos, los ejemplos del anarcosindicalismo, del anarcocomunismo o del anarcofeminismo; si estas tres formulaciones han salido adelante, no parece en cambio que hayan sido tan saludables los rendimientos de la confrontación registrada, dentro del propio mundo anarquista, entre diferentes escuelas. La tercera de las aportaciones de Bookchin asume la forma de las teorizaciones que hizo valer en lo que respecta al despliegue de lo que al cabo ha sido el confederalismo democrático rojaviano, y ello pese a las controversias que determinadas modulaciones de la discusión correspondiente han suscitado, y también de las contradicciones que el proyecto a buen seguro arrastra.

No está a mi alcance mejorar en modo alguno el análisis que, con franca vocación pedagógica, nos ofrece Piracci en su —ahora castellanizado— Anarquía verde. Creo que salta a la vista la utilidad del libro como resumen de una polémica que, muy compleja, presenta aristas varias. Me voy a contentar con señalar las que entiendo que son las quejas fundamentales que han suscitado, a menudo más allá de la colisión entre ambos, las tesis de Zerzan y de Bookchin. Por lo que al primero se refiere, el reproche mayor apunta el carácter difícilmente realizable de las propuestas que —cabe suponer— se derivan de los textos zerzanianos. Acaso estos últimos disfrutan de una merecida acogida, no sin paradoja, precisamente por eso: porque en los hechos no fueron concebidos

como una guía para la acción, y sí como un recordatorio de los muchos elementos que nos limitan en nuestro designio de intervenir en la realidad con vocación emancipatoria. Bastará con que recuerde las opiniones de Zerzan en lo que se refiere al lenguaje o en lo que hace a cuál ha de ser el tamaño máximo de una comunidad humana en la que puede imaginarse la práctica de lo que comúnmente se llama democracia directa. Si admitimos que ese tamaño no puede exceder unas pocas decenas de individuos, mal lo tenemos a la hora de reorganizar un planeta —no voy a dar por descontado que ese es el designio de Zerzan— con ocho mil millones de seres humanos. Y con un sinfín de especies acompañantes. Muchas veces he señalado que más asequibles parecen las conclusiones de Takis Fotopoulos, el profesor griego que, si no mal recuerdo, situó el umbral que me ocupa en unas 30.000 personas, una cifra que nos emplaza en el tamaño de muchos de los barrios de las ciudades y de la mayoría de las entidades que describimos como pueblos.

En lo que atañe a Bookchin, creo que las disensiones han afectado a dos cuestiones principales: si la primera es la discusión sobre la tecnología y sus capacidades, la segunda remite al peso de lo que llamaré con alguna ligereza contracultura. Los críticos de Bookchin entienden que este se dejó llevar por un infeliz optimismo tecnológico detrás del cual despuntaba la idea de que la tecnología, frente a las aserciones comunes en la obra de Zerzan, es en su esencia neutra. En alguna ocasión he tenido a bien subrayar, por añadidura, que parece que hay motivos sólidos para recelar de una afirmación de Lewis Mumford con la que Bookchin visiblemente simpatizaba. Me refiero a aquella que concluía que en el proceso de construcción de la sociedad futura ya están afortunadamente perfilados los cimientos del edificio correspondiente, en la forma de las máquinas y las herramientas, de los arquitectos y los ingenieros, y, en suma, de los obreros. Creo que, tanto más habida cuenta de por dónde parecen discurrir la mayoría de los hechos, esos cimientos, llenos de trampas y sumisiones, son cualquier cosa menos sólidos.

Mayor enjundia corresponde —me parece— a la otra fuente de disputas suscitada por los textos de Bookchin: la discusión sobre la contracultura.

Cargado de razón, el ensayista estadounidense defendió un anarquismo social, de clase y de lucha, de tal suerte que mostró un respetabilísimo empeño en criticar otro anarquismo, el contracultural, y en extender esa crítica al anarcoprimitivismo, al neoluddismo y, a tono con lo ya señalado, a muchas de las contestaciones contemporáneas de la tecnología. En su momento Bookchin identificó en estas propuestas los siguientes rasgos: "El aventurerismo a la carta, la bravura personal, una aversión a la teoría extrañamente similar a los sesgos antirracionales del posmodernismo, las celebraciones de la incoherencia teórica, una dedicación esencialmente apolítica y antiorganizativa a la imaginación, el antojo y el éxtasis, y un hechizo con el día a día intensamente centrado en sí mismo". En más de una ocasión he señalado que la percepción de Bookchin bebe de pinceladas en exceso gruesas o, lo que es casi lo mismo, se asienta en una descalificación demasiado simple de las aportaciones de la contracultura. Aunque no hay ningún motivo para recelar del anarquismo de base social y de clase, la contracultura acarreó, y en su caso acarrea, una crítica sugerente del puritanismo burgués y, con ella, también, una réplica a muchas de las manifestaciones del anarquismo clásico, a menudo imbuidas de algo que huele, en todos los ámbitos, al realismo socialista a la soviética. En paralelo, sean cuales sean las limitaciones y las simplificaciones que acompañan al anarcoprimitivismo, lo suyo es reconocer que este promueve discusiones de interés en lo que hace a la condición de las sociedades primitivas y en lo que atañe a la naturaleza de las restricciones que un sinfín de mecanismos ejercen sobre nosotros en las sociedades complejas y en sus maravillosas ciudades. El recelo, tan legítimo como necesario, ante determinadas versiones del anarquismo lastradas por un hedonismo extremo no puede ocultar el relieve de la crítica de códigos morales marcados indeleblemente por intolerancias e inquisiciones. En esas condiciones se impone, a mi entender, la conclusión de que nada hay de malo en el designio de anudar lazos, pese a todo, con la contracultura, el anarcoprimitivismo y el neoluddismo.

Les dejo, de cualquier modo, con el libro de Piracci, que estudia estas cuestiones, y otras, con mucho mejor criterio, más orden y mucho mayor conocimiento que los míos. Y que propone una relectura, siempre saludable, de los textos de Bookchin y de Zerzan.

Carlos Taibo

Introducción

Es un gran túnel. Algunos caminan despacio, otros empujan y se apresuran. No hay final ni principio. Todo es igual, sin color, forma ni sonido: lo llaman civilización contemporánea. La dificultad de sentir el propio cuerpo, la imposibilidad de pensar y la resignación de actuar la caracterizan. Sin embargo, cosas como la domesticación, la alienación, la extinción de especies animales y vegetales, la vivisección y la destrucción del medioambiente no son ni naturales ni bellas. Pero las alternativas están a la vista de todos y son cada vez más necesarias incluso para la supervivencia de la propia especie Homo. Están ahí, a nuestro alcance, pero simplemente se ignoran. A partir de esta necesidad, de la necesidad de reflexionar sobre un cambio posible, comenzó esta investigación mía sobre dos grandes pensadores libertarios que son símbolos del ecologismo internacional contemporáneo: Murray Bookchin y John Zerzan. Convencidos de que es necesario un cambio real, una transformación profunda de los modelos sociales, los dos teóricos anarquistas proponen opciones diferentes, pero comparten un rechazo categórico de las soluciones reformistas y parciales. La suya es una visión holística que se niega a arrodillarse ante la opresión y la dominación. Es la respuesta de quien, mirando también a los indios wintu y a los murngins, está convencido de que hay que seguir la vida en todo momento, aun a costa de cuestionar creencias muy extendidas, arraigadas y consagradas. Es la respuesta de quien, al fin y al cabo, sabe que el futuro, si lo hay, solo puede ser verde.

Capítulo 1

El pensamiento libertario de Murray Bookchin

Si solo quisiéramos ganar poder y cambiar la sociedad, fracasaríamos, se lo garantizo. No solo eso, lo más probable es que algunos de nosotros, por muy buenas intenciones y buena fe que tuviéramos, acabaríamos condicionados emocional y psicológicamente por el poder. Les ha ocurrido a algunos de mis mejores amigos entre los Verdes alemanes bienintencionados y de buena fe […] Ahora piensan en términos del mal menor, siempre del mal menor, lo que en última instancia les conduce al peor de los males

[1]

.

Murray Bookchin

Murray Bookchin está considerado el principal exponente de la corriente cultural del ecologismo social. Esta concepción intentaba unir los principios del ecologismo con los del socialismo libertario. Su pensamiento siempre subrayó la profunda diferencia entre un proyecto radical de transformación de la realidad basado en la armonía con la naturaleza y el ecologismo entendido como un esfuerzo solo para contener los efectos más devastadores del capitalismo.

Con extrema clarividencia, Bookchin fue de los primeros en ver la grave crisis ecológica que se avecinaba, escribiendo un ensayo sobre la cuestión medioambiental ya en 1952[2]. Estaba convencido de que la oposición entre naturaleza y civilización se situaba en la base de la moderna estructura de poder fragmentada. La despersonalización y la homogeneización presentes en las sociedades actuales no solo alienan a las personas, sino que socavan profundamente las relaciones de solidaridad y cooperación.

Considera vital cuestionar todo el orden económico-político como

única solución para detener la destrucción cada vez mayor que nos rodea. Sus libros se han difundido en muchos países gracias a la labor de pequeñas editoriales libertarias y del propio movimiento. Combinó siempre la reflexión teórica con una estrecha colaboración con los movimientos más radicales, convencido de que cualquier perspectiva de cambio verdadero debe apoyarse en una confrontación constante con la realidad. Bookchin ha colaborado con movimientos de numerosos países, en primer lugar los de Estados Unidos y Alemania.

Vivió realizando los trabajos más dispares, como señala Selva Varengo: "Resulta por tanto particularmente difícil encontrar una definición unívoca de la figura de Bookchin: obrero metalúrgico, autodidacta, sindicalista, ecologista social, figura destacada de la contracultura americana, profesor universitario, activista sindical que pasó de su compromiso juvenil en organizaciones comunistas a posiciones anarquistas, filósofo político, municipalista libertario…"[3].

Murray Bookchin nació en Nueva York, en el Bronx de Crotona Park, el 14 de enero de 1921, de padres rusos de origen judío emigrados a Estados Unidos. Él mismo cuenta que "nació literalmente en el movimiento revolucionario"[4]. Sus abuelos maternos, originarios de Besarabia, eran miembros del Partido Social Revolucionario (Eseristas). Su madre y su abuela materna, Rose Kaluskaya, abandonaron Rusia tras la represión que siguió a la revolución de 1905 y se establecieron en Nueva York. Allí su madre se afilió pronto al sindicato revolucionario Industrial Workers of the World[5]. En sus actividades sindicales conoció a Nathan Bookchin, también de origen ruso. Como el propio Murray Bookchin reconoce en una de sus descripciones autobiográficas: "Crecí escuchando las historias de los grandes revolucionarios rusos: Stenka Razin y Emilian Pugacev en lugar de las historias de Robin Hood"[6].

Cuando decidió unirse a la organización juvenil del Partido Comunista Americano, The Young Pioneers, solo tenía nueve años: "Una noche de 1930, poco después de que muriera mi abuela, sonó el timbre en nuestro piso del Bronx. Cuando abrí la puerta, me encontré a un chico, un poco mayor que yo, repartiendo ejemplares de un periódico llamado The New Pioneers. Me preguntó si quería

comprar uno. '¿Qué dice?', le pregunté. 'Te enseña que Washington era un borracho, que Jefferson tenía esclavos y te dice que Dios no existe. ¿Te interesa?'. Estaba entusiasmado. Le invité a pasar, se sentó y me habló de su organización, The Young Pioneers, y me invitó a participar en una de las reuniones. Fui a la reunión […] y así me uní al movimiento comunista estadounidense"[7].

Tras la decisión de la Internacional Comunista de crear los "frentes populares", abandonó la Liga de Jóvenes Comunistas, ya que no estaba de acuerdo con la idea de un compromiso duradero y estable con la burguesía. Sin embargo, solo fue una opción momentánea: ya en 1936, tras el estallido de la guerra civil española, quiso apoyar activamente la revolución, en la que no pudo participar debido a su corta edad. Así, se afilió a las Juventudes Comunistas, donde permaneció hasta septiembre de 1939, cuando fue expulsado por desviacionismo anarco-trotskista. Al describir este periodo, Bookchin explica: "La revuelta de mayo de 1937 me inquietó especialmente: no podía creer que una revuelta obrera tan amplia estuviera inspirada por los fascistas y que los anarquistas fueran agentes del fascismo. Rompí deliberadamente la disciplina del partido y fui a escuchar a Norman Thomas, el líder del Partido Socialista Americano, que daba cuenta de su visita a España. Me impactó lo que dijo sobre las intrigas de los comunistas: yo tenía dieciséis años y todavía era muy ingenuo, pero mi limitada experiencia y mis profundos instintos revolucionarios se vieron muy conmocionados. Los juicios de Moscú acabaron por destruir por completo mi fe en los comunistas"[8]. Esta experiencia le marcaría profundamente, como demuestran los diversos artículos y libros que escribió sobre el tema[9].

Los apuros económicos, acabada la enseñanza secundaria, le llevaron a trabajar primero como vendedor de periódicos y más tarde en una fábrica. Trabajó en una fundición de Nueva Jersey durante cuatro años y se afilió al sindicato Congress of Industrial Organisation, en el que primero fue delegado de departamento y luego secretario de la liga sindical[10]. En 1940 hizo el servicio militar obligatorio y después trabajó como obrero metalúrgico, militando activamente en el sindicato United Auto Workers[11]. Con ello participaría en la gran huelga de General Motors de los años 1945 y 1946 que le llevó, en un proceso creciente, a perder la

confianza en los metalúrgicos: “Había trabajado durante diez años en la industria pesada, como sindicalista, militante revolucionario, en la liga más radical y militante de mi época: la UAW. Antes de que fuera destruida por los burócratas […] participé en la huelga de General Motors que duró meses y meses. Cuando ganamos la huelga y volvimos al trabajo noté un cambio total en la Liga y entre los trabajadores. Ahora estaba claro que el sindicalismo estaba siendo aceptado por la burguesía; que los trabajadores habían perdido su espíritu revolucionario y solo se interesaban por los aspectos materiales; en resumen, había un ambiente de desmovilización en la clase […] Empecé a orientarme hacia los movimientos antinucleares más que hacia el movimiento sindical (que ahora está completamente muerto desde el punto de vista revolucionario) y desde entonces me interesa mucho la ecología”[12].

Constata que el mundo del trabajo se deja arrastrar fácilmente por las mallas de la ideología de la dominación y que los conflictos de tipo sindical suelen tener poca relación con un cuestionamiento global del orden de dominación.

Tras su expulsión en 1930 de la Liga Comunista, Bookchin se acercó con cierto recelo al trotskismo colaborando estrechamente con el grupo de trotskistas alemanes en el exilio, la International Kommunisen Deutschlands (IKD)[13]. En este movimiento, sin embargo, encontró las mismas limitaciones relativas al peso de la jerarquía y el poder que le habían alejado del movimiento comunista. A partir de mediados de los años cuarenta, se separó completamente de las posiciones leninistas, acercándose primero a una corriente socialista libertaria y después a una anarquista: “Creo que fue la revolución húngara y el debate relacionado con ella en 1956 lo que me llevó a llamarme anarquista: así empecé a estudiar muy seriamente la historia anarquista, especialmente la revolución española”[14]. Fueron precisamente en estos años cuando los temas ecológicos se hicieron cada vez más presentes en sus escritos, empezando por “The problem of Chemicals in Food”, que apareció en 1952 bajo el seudónimo de Lewis Herber[15]. En este texto, en el que se analizan los riesgos cancerígenos ligados al uso de productos químicos en la alimentación, se vislumbra una crisis ecológica. En su primer libro Our Synthetic Environment[16] asume una visión holística de la crisis ecológica, profundizando en numerosos temas

de relevancia ecológica como el uso de aditivos químicos en la alimentación, el impacto de los rayos X y las consecuencias de la lluvia ácida.

Subrayando hasta qué punto la destrucción de la vida está vinculada a las nuevas técnicas desarrolladas por los procesos industriales, propone un giro organizativo global. En efecto, está convencido de que toda la estructura social debe reorganizarse en función de las exigencias ecológicas y cooperativas, proponiendo formas de gestión centradas en la descentralización organizativa.

Subraya la profunda diferencia que existe entre el ecologismo y el ambientalismo. El primero considera al ser humano y a la naturaleza como dos realidades separadas y actúa para frenar la destrucción que se está produciendo o para salvaguardar aspectos específicos de los seres vivos. Por el contrario, el ecologismo se basa en un planteamiento general en el que la relación entre el ser humano y la naturaleza es inseparable y, por tanto, libre de cualquier compromiso con las formas capitalistas de gestión de la sociedad. En este sentido, se trata de un ecologista anarquista.

A principios de los años sesenta, participó en los nuevos movimientos que surgían en Estados Unidos, como la New Left y el feminismo. Su apoyo al movimiento ecologista le llevó a unirse a los grupos Ecology Action East y Citizens Commitee on Radiation Information, con los que participó en la protesta que cerró el reactor nuclear de Ravenswood en 1963: “Durante casi treinta años he abordado en mis escritos los problemas de la degeneración antiecológica en todos los ámbitos de la vida de nuestro país. Además, desde 1952 hago campaña activamente contra el uso creciente de insecticidas y aditivos alimentarios; en 1954 denuncié el riesgo de lluvia radiactiva nuclear tras la explosión experimental de la primera bomba de hidrógeno en el Pacífico; en 1956 denuncié el riesgo de contaminación radiactiva tras el accidente del reactor nuclear de la central de Windscale; en 1963 hice campaña contra el plan de Con Edison de construir la mayor central atómica del mundo en el centro de Nueva York. Más tarde fui miembro de grupos antinucleares como Chamshell y Shad y como Ecology Action East, su predecesor inmediato […] así como del Citizens Committee on Radiation Information, que en 1963 fue uno de los

actores clave en las protestas que condujeron al cierre del reactor nuclear de Ravenswood"[17].

Su ensayo ¡Listen, Marxist! se dirige a los movimientos políticos que se radicalizaban en aquellos años intentando iniciar una reflexión sobre la aplicación de los principios del marxismo a la realidad de los años sesenta: "El problema no es abandonar el marxismo o borrarlo […] En un estadio de desarrollo del capital más avanzado del que Marx tuvo que afrontar hace un siglo, en un estadio de desarrollo tecnológico más avanzado del que el propio Marx podría haber previsto, es necesaria una nueva crítica que conduzca a nuevas formas de lucha, de organización, de propaganda, de estilos de vida"[18].

En 1971 salió a la luz su texto Post-Scarcity Anarchism, en el que expone los trastornos que se han producido en todo el ecosistema debido al nuevo productivismo. En efecto, el afán desenfrenado de producir ha reducido a los vivos a meros observadores pasivos de su lenta e inexorable destrucción. Este volumen también subraya que, por primera vez, la sociedad ha experimentado una profunda transformación, caracterizada por la abundancia de mercancías. De esta lectura de lo existente se desprende una primera diferenciación clara respecto a los teóricos del primitivismo anarquista, para quienes, por el contrario, la escasez es un concepto inventado por la civilización para justificar su carácter nefando.

Para los primitivistas, el ser humano siempre ha estado rodeado de abundancia de alimentos, cobijo y belleza, y solo con la aparición de las primeras civilizaciones se invirtió esta dimensión.

Uno de los principales escritos de Bookchin es el ensayo Ecología y pensamiento revolucionario[19], considerado por muchos un verdadero manifiesto de la ecología radical. En él subraya el vínculo entre una sociedad orientada hacia lo social y la consecuente armonía con su entorno natural. Comprender los fundamentos del desastre ecológico significa investigar la pérdida de cooperación y socialidad que han caracterizado los últimos siglos de la historia humana.

En 1982 se publicó el texto Ecología de la libertad[20], en el que se reúnen todas las ideas de Bookchin con el fin de llegar a una

exposición orgánica de su pensamiento. La colaboración con el movimiento alemán de los Grünen comenzó con el entusiasmo expresado por el teórico del socialismo libertario por la práctica de participación directa y las decisiones asamblearias que caracterizaban a la naciente corriente política. Sin embargo, en poco tiempo, los Verdes optaron por afrontar sus batallas centrándose en la vía parlamentaria, negando así su planteamiento inicial. Además de su opción electoral, acabarán concentrándose en soluciones reformistas que traicionarán las mismas reivindicaciones anteriores. El resultado final será reforzar el sistema precisamente allí donde era más frágil.

La pérdida del modo de organización basado en las asambleas y la modelización de los elementos de la oposición a partir de su integración parlamentaria pusieron de manifiesto la triste transformación del "partido-no-partido" en el que tantas esperanzas había depositado el teórico del ecologismo social.

A mediados de la década de 1990, Bookchin comenzó también a entrar en contradicción manifiesta con la tendencia del pensamiento primitivista anarquista acusada de sustituir un enfoque comunitario por otro netamente individualista. La distancia entre la ecología social y el anarcoprimitivismo aparece resumida por él mismo en el volumen Social Anarchism or Lifestyle Anarchism[21]. En este texto se subraya la dificultad de los anarquistas para conseguir crear estructuras de intervención en lo real orientadas a un claro cuestionamiento de esa misma realidad. De hecho, Bookchin está convencido de que las nuevas tendencias del anarquismo, al privilegiar la vía personal de liberación de las redes de la dominación, más que un derrocamiento de esta, caen en una simple vía individualista.

Según Bookchin, los últimos años del movimiento anarquista se han caracterizado por la presencia de dos componentes: el primero centrado en la creación de una realidad alternativa con el objetivo de derrocar la dominación existente, y el segundo, poco preocupado por la libertad colectiva, orientado exclusivamente hacia una vía personal de autonomía individual. Este último se denomina estilo de vida anarquista porque se basa de manera continuada en opciones personales y sus procesos sustractivos, al tiempo que se

preocupa poco por un cambio en la sociedad. Cree que la nueva corriente emergente del anarquismo desembocará sin duda en una rebelión egoísta que ya no podrá conectar con los proyectos colectivos. Así lo expone en su texto "Toward a Communalist Approach": "No solo hay que recuperar la dimensión socialista del anarquismo, sino también su dimensión política, la democracia. Privado de su dimensión democrática y de su esfera pública comunal o municipal, el anarquismo puede realmente significar poco más que una colección de individuos, ni más ni menos […] Me gustaría presentar la propuesta de que la dimensión democrática, potencialmente viable, del objetivo libertario se exprese con el término 'comunalismo, un término que, a diferencia de los políticos que una vez indicaron inequívocamente una transformación radical de la sociedad, no se ha visto históricamente empañado por el abuso […] es una palabra que se entiende para una práctica que puede derribar los muros del gueto que encierran cada vez más a la anarquía entre rarezas culturales e introversiones psicológicas. Se opone explícitamente al individualismo asfixiante que se sitúa cómodamente al lado del egotismo burgués que convierte cualquier acción social en irrelevante, es más, en constitucionalmente insensata"[22].

Una de las principales fuerzas políticas inspiradas actualmente en el pensamiento de Bookchin es el Partido de los Trabajadores de Kurdistán (PKK)[23]. A finales de los años noventa, esta formación se alejó de su enfoque marxista para acercarse a las ideas del municipalismo libertario. A principios de 2004, Öcalan debía reunirse con el teórico anarquista estadounidense, pero un grave problema de salud de este último no permitió que ambos se encontraran cara a cara. El "confederalismo democrático", la variante del comunalismo o municipalismo libertario desarrollada por Öcalan en sus escritos y adoptada por el PKK, no solo busca la defensa de los derechos kurdos en el marco de la formación de un Estado kurdo independiente y separado de Turquía; el PKK sostiene que su proyecto no se dirige únicamente a los kurdos, sino a todos los pueblos de la región, independientemente de su etnia o religión nacional. Más bien promueve la formación de grupos u organizaciones que parten desde la base para difundir sus ideales en un contexto no estatal que comienza a nivel local. También se hace especial hincapié y se promueven los derechos de la mujer"[24].

Murray Bookchin falleció a la edad de ochenta y cinco años en su casa de Vermont, el 30 de julio de 2006. Tras su muerte, numerosos movimientos y partidos políticos lo recordaron como uno de los principales teóricos revolucionarios de nuestro tiempo.

Capítulo 2

John Zerzan y el primitivismo anarquista

Resulta cada vez más evidente que lo que se cruza en nuestro camino es la incapacidad para acabar con las instituciones y las ilusiones. Debemos permitirnos ver lo que nos ha sucedido, incluidos los orígenes de este desastre. Al mismo tiempo, nos damos cuenta de que la verdadera revuelta se inspira en el convencimiento de que no es imposible contener el desastre, pensar y tomar nuevas direcciones, encontrar el camino de vuelta a casa…[25]

John Zerzan

Trazar un perfil biográfico de John Zerzan me produce una extraña vergüenza. Pensador agudo, intuitivo, visionario, sus escritos siempre han tenido la capacidad de forzarme a replantear cosas del presente, de lo que está pasando, de la destrucción que lleva consigo este modelo social. Pero hay también una sonrisa por tanta alegría de vivir y de mirar las maravillas que nos rodean. Sonreí cuando leí por primera vez sobre el estilo de vida de los cazadores-recolectores. Sonreí cuando reflexioné sobre la falta de separación entre el ser humano y la naturaleza, sobre su diferente relación, sobre su posible armonía. Pero sobre todo sonreí todas las veces, y son muchas, en que Zerzan recordó los salmones, los que ya no ve remontar el río, él que siempre los había visto en Oregón. Muchos de nosotros nunca los hemos visto con nuestros propios ojos. Creo que es mágico, de una belleza tan grande que te corta la respiración. Y quizá deberíamos darle las gracias porque nos hace ver donde no habíamos mirado, porque nos recuerda que para ser felices hay que mirar solo donde se esconde la felicidad.

John Zerzan nació en Salem, Oregón, dos años antes de que finalizase la Segunda Guerra Mundial. Sus padres se habían trasladado de Nebraska a Oregón en 1940 para intentar superar los problemas derivados de la Gran Depresión. Antes de mudarse, su único ingreso económico era el sueldo de su padre, que trabajaba en una gasolinera seis o siete días a la semana. En aquella época la

comida era insuficiente y toda la familia sufría penurias económicas.

Sus padres habían vivido la Gran Depresión de 1929 y creían que el final de la guerra provocaría un retroceso económico, pero, por el contrario, los gastos militares de la guerra fría impidieron la vuelta a la austeridad y contribuyeron a la expansión económica de los años cincuenta. John creció en aquellos años en un ambiente familiar católico dentro de un mundo caracterizado por la aparición de un nuevo consumo de masas cada vez más invasivo. A la edad de diez años, pasaba los días dando vueltas a la manzana en bicicleta con sus amigos y compartían un sentimiento común de hostilidad hacia los comunistas y el inconformismo. Su pequeño gesto inicial de distanciamiento de la cultura homogeneizante y generalizada de los años cincuenta se produjo cuando apoyó incondicionalmente la campaña electoral presidencial de Adlai Stevenson en el 56. Como recuerda el propio Zerzan: "No sabría decir en qué se diferenciaba Stevenson, si es que se diferenciaba en algo, de Eisenhower (que le dio una paliza tanto en 1952 como en 1956). Pero creo que tal entusiasmo fue un ligero paso adelante, por desmedido que fuera"[26]. En 1957, cuando Rusia puso en órbita su primer satélite Sputnik, se intensificó la atención estadounidense por los temas científicos y los inventos tecnológicos cada vez más devastadores.

Tras sus ocho primeros años en St. Luke's Schoool, pasó otros cuatro entre los benedictinos de Mount Angel, a unos quince kilómetros de Woodburn. Los sacerdotes recurrían a menudo a los castigos corporales: "Entre las clases de latín y de historia de la Iglesia, los profesores se reservaban el derecho de pegarnos cuando les apetecía y fomentaban la brutalidad en un alumnado que no era especialmente inquieto"[27].

No le resultaba fácil llevarse bien con los demás chicos y a menudo se sentía desubicado. En 1961, consiguió una beca para Stanford y empezó a asistir a clase con un intenso temor: "Sinceramente, me preguntaba si alguna vez sería capaz de graduarme, sobre todo después de enfrentarme a aquellos vástagos —buenos estudiantes— de prestigiosas escuelas: jóvenes de dieciocho años incomparablemente más sofisticados que yo, acostumbrados a cosas como películas extranjeras, música folk, blues y a Camus, cuyo

nombre ni siquiera podía pronunciar”[28]. Al cabo de un tiempo, sin embargo, le quedó claro que los distintos cursos no eran más que etapas predeterminadas de una competición meritocrática.

El lugar era aburrido y, sobre todo, muy conservador. Al final de su segundo año se fue seis meses a Florencia, donde encontró amigos en un momento en que su soledad era profunda. Desde allí, gracias a un viaje en autostop, conoció Nápoles y quedó sorprendido por su enorme pobreza. Ese mismo año, en el verano de 1963, se produjo el ataque a una iglesia de Birmingham, un acto racista que se saldó con la muerte de cuatro niños negros. Recordará este episodio como un punto de inflexión en la formación de la propia conciencia. En esta época se produce el último intento de Zerzan de restablecer su cercanía con la fe cristiana original a través de un viaje a Asís: “Mi fe cristiana aún no se había disuelto y quería darle una última oportunidad. Me gustaba San Francisco, con su amor por los animales y su inocencia. Pero no pude recuperar el más mínimo interés por el catolicismo. La iglesia en la que entré era increíblemente moderna para un lugar tan antiguo, y el cura era de Ohio. No me inspiró”[29].

De vuelta en Estados Unidos, percibe que algo ha cambiado. Muchos chicos están enfadados y no parecen dispuestos a soportar la autoridad. Una nueva sensibilidad que tolera mal las injusticias y algunas de las actitudes que tanto caracterizan a la sociedad norteamericana empieza a manifestarse. Son muchos los que creen que un cambio profundo está a punto de sacudir una realidad asentada en la injusticia y el egoísmo. Al mismo tiempo, en Berkeley tenía lugar la primera marcha de protesta auténtica contra el conflicto en Vietnam, cuyos resultados se ponen en evidencia con dureza en las palabras de Zerzan: “Una dramática marcha nocturna con un decepcionante epílogo. Miles de nosotros recorrimos Telegraph Avenue en dirección a la base militar de Oakland, en la bahía de San Francisco. La intención era avanzar hacia el sur hasta Berkeley y después hacia el este a través de Oakland hasta la base, para interferir en sus operaciones. La mayoría de los suministros para la guerra salían de allí. Todos los grupos convergimos hacia Ashby Avenue, cerca de la frontera entre Berkeley y Oakland, pero tuvimos que pararnos. Cientos de policías estaban alineados a lo largo de la intersección de Teleghaph y Ashby, una enorme falange

de cerdos con equipo antidisturbios impidiéndonos el paso. Un grupo de portavoces debatieron qué hacer, insistiendo en que debíamos continuar de todos modos […] En ese momento crucial, Ken Kesey subió al estrado y empezó a tocar Home on the Range con la armónica. Lenta y melancólica, la canción sirvió para sonorizar la retirada de miles de manifestantes. Y la marcha simplemente se suspendió […] Nadie resultó herido, el sentimiento común de no violencia había aplacado la ira del momento. Al cabo de unos meses, el gobierno norteamericano decidió empezar una guerra sin cuartel. Una campaña in crescendo que causó la muerte de más de cuatro millones de asiáticos en los siguientes diez años. No me costó mucho establecer una relación entre lo que había ocurrido aquella noche en Berkeley y la guerra genocida que se estaba desarrollando en el Sudeste Asiático. La política exterior tomó buena nota de que no hubiera habido protestas. La reacción de la población ante la guerra es algo con lo que generalmente hay que contar, y lo que había ocurrido en Berkeley podía calificarse, en el mejor de los casos, de resistencia pacífica. Como no se esperaba ninguna protesta real, las autoridades no tenían políticamente ninguna razón para echarse atrás. Si hubiéramos resistido, casi con toda seguridad algunos de nosotros habríamos resultado heridos. Pero el gobierno habría temido una fuerte oposición si decidía intensificar el esfuerzo bélico. En otras palabras, aquella noche fracasamos y murieron millones de personas. […] La guerra terminó en 1975 porque los vietnamitas no habían dejado de luchar y los soldados estadounidenses habían empezado a negarse a hacerlo. La posibilidad de una verdadera resistencia nacional se había descartado de inmediato”[30].

En el año 1966 estalla el consumo de estupefacientes. Zerzan asiste a numerosas fiestas en las que prueba la nueva droga llamada LSD. También es el año de su tesis de grado, en la que aborda la Revolución rusa, centrándose en la figura de Alexander Kerensky, el líder del gobierno provisional de 1917. De vuelta a Oregón, acepta un trabajo como friegaplatos en un gran hospicio cerca de Portland. A pesar de que el contingente militar en Vietnam iba a aumentar hasta cerca de un millón de efectivos en ese año, consigue no ser reclutado porque finge ser catatónico, convenciendo al examinador durante el reconocimiento médico. Después vuelve a California para pasar unos meses y de allí se va a Haight-Ashbury, el legendario

club que en 1966 expresaba las nuevas tendencias inconformistas (hippie, LSD, música rock, etc.).

Antes de finalizar el año, al quedarse sin dinero, acepta un trabajo a tiempo parcial en los servicios de asistencia pública de la ciudad de San Francisco. Estos años serán especialmente formativos: "Tenía un colega a punto de jubilarse, un plácido anciano llamado Donnelly que nunca había tenido nada que decir en contra del trabajo de los servicios sociales. A las cinco menos diez de la tarde de su último día de trabajo fue despedido. Por increíble que parezca, la caja de los parias le había dado la patada en el último momento para no tener que seguir pagando su pensión […] El sindicato, vinculado a esa Service Employees International Union (SEIU), tan querida por los liberales, alegó que no podía hacer nada y se negó a mover un dedo por Donnelly; un clásico ejemplo de la connivencia y la corrupción general de los interlocutores sociales. De la noche a la mañana nació un nuevo sindicato. Una organización militante autogestionada, odiada tanto por los sindicatos confederados como por el ayuntamiento. Fue estimulante e instructivo formar parte de este gran experimento de democracia radical. […] habíamos sido capaces de construir una 'tercera vía' liberadora, alejada tanto de un sindicalismo intrínsecamente clientelista como de las diversas agrupaciones inspiradas en el marxismo autoritario, tan extendido en los años sesenta"[31].

La actividad sindical será su principal ocupación hasta principios de 1971. Sin embargo, durante ese periodo empezó a cuestionar algunas ideas que caracterizaban a las organizaciones del movimiento obrero. En particular, se niega a empujar a la gente a asumir tareas asignadas por otros sin que estuviera clara su relación con el objetivo último de transformación sistémica que se pretende alcanzar. En 1970, el situacionismo abordaba precisamente el mismo problema y Zerzan empezó a estar cada vez más de acuerdo con las ideas expresadas por este movimiento. En 1975 hizo un doctorado en la Universidad del Sur de California, pero los problemas que encontró fueron muchos: "Mi nula predisposición a prestarme servilmente al juego feudal de doblegarse ante un comité académico todopoderoso me había hecho escalar posiciones en su lista negra, tal como descubrí. […] Todos los profesores con los que había trabajado habían ido diciendo por ahí que tenían problemas

conmigo. Como ninguno de ellos se había quejado nunca personalmente, me convencí de que se trataba de una maniobra para perturbar mi preparación para los exámenes que iban a empezar al día siguiente. Aprobé los exámenes y dimití, expresando mi desprecio en un carta insolente dirigida al presidente de mi comisión"[32]. Siguió escribiendo en Telos durante toda la década de 1970 y Fredy Perlman le introdujo en Fifth Estate, un periódico de Detroit con el que colaboró desde finales de 1975. Así comenzó una labor de reflexión teórica desligada de toda dirección académica.

Dedujo que el sistema fabril había nacido para aglutinar y controlar a una población autónoma y dispersa en el territorio y empezó a hacerse nuevas preguntas sobre el papel de la tecnología. Cuestiones que le llevarán en los meses siguientes a afirmar que la tecnología nunca puede ser neutral, que siempre incorpora los valores defendidos por la clase dominante. El año 1977 fue el de la explosión del punk-rock en San Francisco, un movimiento que se había originado en Gran Bretaña. El punk fue una réplica al terremoto de protesta anticapitalista de los años sesenta, que a principios del 78 ya empezaba a despolitizarse para dejar paso a la mera dimensión musical y estética. En esa época, el alcohol se convirtió en un grave problema y su vida social se vio profundamente afectada.

"Durante los dos años siguientes no hice otra cosa que beber hasta perder el conocimiento. Todos los días me despertaba con terribles dolores de cabeza sin recordar nada del día anterior. Mi única fuente de ingresos era lo que ganaba vendiendo sangre dos veces por semana. […] En un intento por dejar de beber, me hice adicto a los tranquilizantes. Y mientras aumentaba mi adicción a las pastillas, no bebía menos. En resumen, tenía problemas"[33].

A finales de los setenta regresó a Los Ángeles, donde empezó a repartir octavillas firmadas como "Upshot" junto con otros militantes. Siguió manteniéndose gracias a las donaciones de sangre y pequeñas subvenciones estatales: "A nivel práctico, mi principal fuente de ingresos seguía procediendo de mis visitas quincenales al banco de sangre. Mi alienación personal quedaba consagrada por la cola que hacía a primera hora de la mañana, esperando a que abriera el banco. Una mujer en un coche de lujo, parada en un

semáforo, miraba nuestras filas de desposeídos con evidente repugnancia. Recuerdo que me sentí orgulloso de estar allí, excluido de esa clase tiranizada por los bienes de consumo”[34].

Los primeros años de la década de 1980 trajeron un nuevo factor de modelado mental: el nacimiento de los ordenadores personales. Le resulta difícil ignorar hasta qué punto la vida social se estaba tecnificando para crear una alienación cada vez mayor y más generalizada. Fue también en esta época cuando descubrió las nuevas teorías sobre los cazadores-recolectores: la vida de estos (el 99% de la especie Homo) se caracterizaba por una profunda armonía con la naturaleza y una gran longevidad. Comenzó así a cuestionar los conceptos de agricultura, tiempo y número. Al mismo tiempo, seguía con los artículos para Fifth State y la militancia en el grupo Upshot, que cambió su nombre por el de Anti-Authoritarism Anonymous, y redujo el consumo de alcohol hasta hacerlo desaparecer.

“En aquella época de repliegue y reacción ya no había ni rastro de activismo radical. Tuvimos que conformarnos con la crítica cultural, que a menudo implicaba distorsionar anuncios u otras imágenes de relevancia pública o burlarse de la piadosa inutilidad de los pacifistas locales. Por supuesto, no conseguíamos incitar a las masas a la revuelta, pero no estaba mal ver nuestros carteles lucirse en alguna pared”[35].

A principios de los noventa, los medios de comunicación empezaron a centrarse en el fenómeno Unabomber, apodo que le había puesto el FBI. En aquel momento, Zerzan tuvo la impresión de que él se encontraba entre los sospechosos, sobre todo después de descubrir que nunca había recibido ninguna carta y que había sufrido un robo en su casa que terminó con la desaparición de un diario y un par de zapatos viejos. Fue este momento y el posterior encuentro con Ted Kaczynski lo que marcó un profundo cambio en su vida.

En otoño, The Washington Post publicó “La sociedad industrial y su futuro”, ahora conocido como “Manifiesto de Unabomber”. El texto mostraba, en resumen, que el progreso de la sociedad tecnológica coincide con una reducción cada vez mayor de la libertad personal acompañada por una degradación emocional. Así lo describe Zerzan: “Considero que ‘La sociedad industrial y su futuro’ es un

texto extremadamente importante. Básicamente, muestra cómo la sociedad tecnológica hace imposible alcanzar la libertad y la autorrealización. Con una prosa muy clara y accesible, explica qué callejón sin salida es el industrialismo"[36].

David Kaczynski, hermano de Ted, decide denunciarlo al FBI tras encontrar una gran similitud entre "La sociedad industrial" y los escritos de su hermano, lo que lleva a su detención en abril del 96.

Tras este episodio comienza la correspondencia entre Zerzan y Kaczynski que desembocará en su primer encuentro, un año más tarde, en la prisión de Sacramento bajo la vigilancia de tres miembros del Colegio de Abogados: "Kaczynski me pareció muy agudo y sociable, y dotado de un gran sentido del humor. Sus comentarios y preguntas siempre parecían apropiados y espontáneos, aunque a veces pareciera un poco formal". Con la amenaza de una sentencia de muerte sobre su cabeza y la presencia constante de abogados, no existía ciertamente el clima ideal para mantener conversaciones libres y distendidas"[37].

En diciembre de 1997, la estrategia de los abogados de Ted se hizo evidente, como se revela en un artículo posterior "Defendiendo a Unabomber", publicado en el New Yorker el 16 de marzo de 1998. Los abogados de Ted, liberales contrarios a la pena de muerte, tienen como único objetivo salvarle la vida y por ello deciden volverle loco. A mediados de enero de 1998 Ted, comprendiéndolo claramente, intenta despedir a sus abogados en favor de Tony Serra (un abogado radical de San Francisco), y cuando se lo deniegan, pide defenderse él mismo. Tras la negativa del juez e impulsado por el miedo a que sus ideas sean vistas por todos como las de un loco, intenta quitarse la vida y luego acepta declararse culpable de una condena a cadena perpetua.

Una vez finalizado el proceso, Zerzan consiguió dar una conferencia en la Universidad de Oregón. El acto se celebró unos días después de que los medios de comunicación se hicieran eco de la noticia del acuerdo de culpabilidad. Unas quinientas personas asistieron a la charla, que terminó con un paralelismo entre Kaczynski y John Brown. Brown llevó a cabo el atentado antiesclavista contra el arsenal federal de Harpers Ferry en 1859. Al igual que Kaczynski, Brown fue declarado demente por las autoridades (sin embargo, tras

ser juzgado fue ahorcado). Pese a todo, con el paso del tiempo, mucha gente empezó a considerarlo un mártir del abolicionismo. Tras esta experiencia, el pensamiento de Kaczynski estaría muy presente en los escritos de Zerzan. De hecho, no es difícil observar una convergencia de sus análisis, especialmente en lo que se refiere a los terribles problemas psicológicos asociados a la tecnología.

Un posterior momento decisivo en la vida de Zerzan coincide con la aparición del movimiento antiglobalización y, en particular, con su alma más "dura", como la que organizó la famosa marcha contra Nike en octubre de 1998, que acabó en un acto verdaderamente ilegal: "Para señalar con el dedo la ya notoria explotación laboral de Nike, se produjo una marcha y un piquete ante la tienda local con su formato habitual, hasta que la manifestación pronto tomó un cariz diferente. Unos enmascarados vestidos de negro entraron en la tienda y la destrozaron, destruyendo algunas estanterías y lanzando la mercancía por la puerta hacia la fuente que había debajo. Una temeraria desviación de la práctica habitual que había ultrajado los fundamentos de la rutina trabajo/consumo/destrucción de la naturaleza. Los daños nocturnos a la propiedad se extendieron rápidamente y se convirtieron en tema de debate en Eugene. […] La destrucción de la propiedad, especialmente las ventanas rotas y los grafitis pintados con espray, fue al principio objeto de acalorados debates, pero más tarde se aceptó a gran escala e incluso se consideró una táctica necesaria. Un giro idéntico se produjo en las formas cada vez más acaloradas de militancia, una escalada que parecía necesaria en la lucha contra un sistema capitalista y tecnológico que lo devastaba todo. Los que somos conscientes de la necesidad de atascar y desmantelar el sistema que nos gobierna llevamos tiempo insistiendo en formas sustanciales de resistencia, que sin duda se han ido extendiendo"[38].

Fueron precisamente los movimientos de Seattle 99, Praga 2000, Quebec 2001 y la firmeza del componente del Black Bloc los que hicieron creer a Zerzan que se encontraba ante una nueva fase, sin precedentes, de resistencia a la megamáquina de dominación. Especialmente durante el crecimiento de estos movimientos creyó posible infligir duros golpes a los mecanismos de dominación del nuevo capitalismo. Vio un claro crecimiento de la crítica a los múltiples aspectos de la dominación totalizadora, aunque a menudo

careciera de una perspectiva orgánica. En esta dirección, Zerzan vio un cambio en el propio panorama anarquista, una parte del cual se había alejado de las perspectivas productivistas tradicionales en favor de una visión vinculada al primitivismo y, por tanto, centrada ante todo en la necesaria liberación personal. De hecho, según Zerzan: “La guerra global contra la naturaleza externa solo es igual al ataque diario contra la naturaleza interna. Pero la resistencia es cada vez más fuerte y tengo grandes esperanzas. Cada vez más gente comprende lo que está en juego y lo radicales y ambiciosas que deben ser nuestras opciones”[39].

Capítulo 3

Comparación de las sociedades primitivas

Entre los cazadores-recolectores, las sociedades eran prácticamente igualitarias, el crimen era casi desconocido y la solidaridad interpersonal estaba muy desarrollada, en un contexto ético de profundo respeto y comunión con la naturaleza. Los alimentos eran abundantes, variados y fáciles de obtener […] La caries dental, el cáncer y la diabetes eran casi inexistentes; no existía ninguna de las enfermedades importantes, habiéndose propagado únicamente a través de los rebaños de animales domésticos y la densa promiscuidad urbana. Estas plagas solo afectaban a las sociedades hacinadas y sedentarias, formadas por individuos desnutridos, cuyos miembros seguían infectándose entre sí, incluso a través de las aguas residuales[40].

Michele Vignodelli

John Zerzan y Murray Bookchin han dedicado gran parte de sus investigaciones al estudio de las sociedades primitivas. Como se mostrará en el presente capítulo, la valoración de estas sociedades es diferente. Bookchin se centra en las sociedades orgánicas, caracterizadas por sus fuertes relaciones de solidaridad interna y con el mundo natural. Son muchas las pruebas que aporta en apoyo de estas comunidades sin clases, que se caracterizan por una visión de la vida que representa a las personas, los animales, las plantas y las relaciones en términos de su singularidad y no sobre la base de su funcionalidad para el productivismo. Para estas comunidades, los individuos y la naturaleza expresaban ante todo la riqueza de la diferencia: “Cada uno era valorado por sí mismo, por sus características únicas. El concepto de autonomía individual aún no había adquirido la ‘soberanía’ ficticia que se le presupone hoy en día. El mundo se percibía como un todo compuesto de muchas partes diferentes, cada una indispensable para su unidad y armonía. La individualidad, siempre que no entrara en conflicto con el interés comunitario del que dependía la supervivencia de todos, se veía más en términos de interdependencia que de independencia. La

diversidad dentro del tejido comunitario más amplio se consideraba un carácter fundamental de la unidad social. En las diversas sociedades orgánicas en las que aún prevalece esta concepción, conceptos como 'igualdad', 'libertad' permanecen indefinidos"[41].

En estos contextos, la igualdad estaba presente en cada momento de la vida y, a diferencia de hoy, este principio no se quedaba en una formulación hueca del abstraccionismo liberal. Lo que se encontraba era un respeto absoluto por todas las formas de vida en las que se modelaba la naturaleza. Esto se traducía en una ausencia de valores coercitivos, bien ilustrada por la sintaxis de los indios wintu analizada en profundidad por la antropóloga Dorothy Lee[42]. Los términos de esta sintaxis presentan una combinación capaz de indicar una actitud de cooperación para numerosas acciones respecto a las cuales las lenguas modernas comunican coerción en sentido contrario. "Una madre wintu, por ejemplo, no conduce a un niño a la sombra, sino que va con él. Un jefe no gobierna a su pueblo, sino que se queda con él"[43]. De esta profunda unidad que une a las personas con su entorno surge también un vínculo ampliado entre las propias personas. Los seres humanos no solo quieren acercarse a las fuerzas de la naturaleza, sino sentirse inmersos en ella. Sus ceremonias pretenden disipar los miedos y restablecer la unión con todos los seres vivos. Consideran que sirven ante todo para expresar el deseo de multiplicar los animales que proporcionan alimento, hacer crecer la vegetación y modificar favorablemente el clima: "La comunidad orgánica se concibe a sí misma como parte del equilibrio de la naturaleza, una comunidad del bosque, una comunidad de la tierra, una comunidad verdaderamente ecológica, o ecocomunidad, peculiar de su propio ecosistema, con un sentido de participación activa en todo el entorno y en los ciclos de la naturaleza"[44].

Esta necesidad de participación en la totalidad de la naturaleza se encuentra, por ejemplo, entre los hopi[45], entre quienes las diversas invocaciones tienen como objetivo el crecimiento abundante del maíz. Aunque son muy conscientes de que el crecimiento está determinado por otros factores, los hopi sienten la necesidad de expresar su deseo uniéndose a las demás energías de la Tierra. Por ello, las ceremonias hopi expresan este deseo de volver a conectar con la energía global del cosmos. Es la necesidad de pertenecer a

una unidad colectiva en la que los individuos se reúnen con la armonía de la naturaleza. Las personas tienen su propio papel complementario en los ciclos naturales porque también forman parte de la energía que caracteriza la totalidad natural. En esta visión, cada aspecto de la Tierra (las plantas, los minerales y los animales) participa cooperativamente en el mantenimiento del orden universal general fundamental. Todo el ser del individuo hopi influye en el equilibrio de la naturaleza, y cuanto más desarrolla cada individuo su potencial interior, más intensifica su participación y más se vigoriza todo el universo"[46].

Las culturas prealfabetizadas expresarían así una unidad cosmológica en la que la vida es constantemente alabada y recompensada. La naturaleza es la principal expresión de la existencia y refuerza su unión con el ser humano, proporcionándole todo lo que necesita: "La naturaleza, como la vida, se alimenta en cada comida, socorre a cada recién nacido, crece con cada niño, ayuda a cada mano que lanza un hacha o recoge un fruto, se calienta junto al fuego entre las sombras danzantes y se sienta en los consejos de la comunidad del mismo modo que el susurro de las hojas y el crujir de la hierba forma parte del aire mismo y no es solo un sonido transportado por el viento"[47]. En esta visión, la naturaleza no es un hábitat externo que hay que controlar y someter al propio poder, sino un elemento de apoyo que protege y nutre. Las ceremonias ecológicas también tienen la función de proporcionar a la gente una mayor comprensión de los aspectos de la naturaleza, ya que en ellas también se representan múltiples fenómenos medioambientales. Según Bookchin, incluso la idea misma de naturaleza está siempre revestida de una dimensión social en estas comunidades, ya que las ceremonias, representaciones, danzas, canciones, instrumentos y símbolos tienen como objetivo reforzar la unidad holística central. La naturaleza se percibe así como la totalidad en la que participan las individualidades, pero también como el medio para conectar las sociedades orgánicas con las relaciones externas. El mismo espíritu cooperativo observable en la comunidad orgánica resulta ser un elemento fundamental del conocimiento de la naturaleza y del intercambio mutuo entre los mundos social y natural.

En estas sociedades, la solidaridad de grupo es innata y está tan

presente que sorprende a los observadores occidentales. “Los seres humanos prealfabetizados no tenían que ‘amar’ la naturaleza, vivían en una relación de parentesco con ella, una relación más esencial de lo que implica nuestro uso del término amor. No habrían distinguido entre nuestro enfoque ‘estético’ de la naturaleza y su enfoque funcional del mundo natural, porque la belleza natural empieza ahí, en la cuna misma de la experiencia individual. Ese lenguaje poético que inspira tanta admiración en los blancos que se reúnen con representantes de las comunidades indias no es ‘poesía’ para quienes lo utilizan; es más bien una elocuencia inconsciente que refleja la dignidad de la vida india”[48].

En las comunidades prealfabetizadas, los niños eran tratados con el máximo respeto e incluso los de carácter más vivo eran siempre comprendidos. Hasta la aparición de la jerarquía, la unidad y el respeto entre los distintos grupos de edad seguían siendo asombrosos. En Ecología de la libertad, Bookchin recoge el testimonio del biólogo Farley Mawatt, que vivió en el siglo pasado en las tierras de Canadá donde sobrevivían las últimas bandas de esquimales ihalmiut. Observó que si un niño quería convertirse en cazador, no se burlaban de él por su presunción. Al contrario, su padre le hacía armas de verdad, un pequeño arco y flechas con las que el niño salía a cazar animado por las palabras de buena suerte de la gente del campamento. A su regreso, “le saludan seriamente como si fuera su propio padre. Todo el campamento le pregunta cómo había ido la caza y podía esperar las mismas burlas si fracasaba o los mismos aplausos si había conseguido matar un pajarillo que un hombre adulto. Así juega y aprende, sin el espectro de la reprimenda paterna y sin la restricción del miedo”[49]. Estas relaciones no autoritarias se encuentran para Bookchin en las sociedades orgánicas que aún sobreviven. No solo se refieren a las relaciones entre niños y adultos, sino también a muchos otros aspectos que caracterizan la socialidad, como la dádiva y el intercambio.

Las sociedades orgánicas desarrollan el trabajo cooperativo y el reparto de los recursos se realiza según un criterio que solo en parte podría calificarse de comunista, ya que la práctica del usufructo, es decir, la libertad de apropiarse de los recursos en función del deseo de utilizarlos, asume un papel predominante. La función otorgada a

las cosas sustituye así al concepto occidental de propiedad como predominio otorgado al uso. La necesidad impregna las actividades hasta tal punto que la propiedad se subordina a la satisfacción. Lo que impulsa el trabajo es sobre todo la necesidad colectiva, ya que la supremacía del usufructo sobre la propiedad conduce a una cohesión social más fuerte. Será más tarde la propiedad común, una vez que la propiedad se haya convertido en una categoría reconocida por el contexto, la que marcará el primer paso hacia la propiedad privada. Y es precisamente en la transición del dominio del usufructo al reconocimiento de la propiedad colectiva donde Bookchin ve un retroceso de la condición humana: "La exaltación de Proudhon del 'apoyo mutuo' y del contractualismo federalista, al igual que la exaltación de Marx de la propiedad común y de la producción planificada, no marcan un avance apreciable sobre el principio anterior del usufructo. Ambos pensadores son prisioneros del concepto de interés, de la satisfacción racional del egoísmo"[50]. La cooperación permite el vínculo de identidad que preserva y fomenta la unidad del grupo. Por el contrario, históricamente, la institucionalización contractual impuesta a estas comunidades ha terminado por debilitarlas.

Este sentido cooperativista también está muy presente en la relación entre los sexos. Hombres y mujeres se necesitan sobre todo para apoyarse mutuamente. Será la institución posterior del matrimonio la que establecerá una primera división sexual del trabajo y luego impulsará los múltiples engranajes de la separación. La familia funcionará entonces para reproducir en sí misma los patrones de dominación presentes en la lógica del control de la naturaleza. Por el contrario, en las sociedades prealfabetizadas es la mujer quien encarna los principales aspectos de la socialidad: "Es ella quien instruye en los modos esenciales de la existencia, la personificación más indiscutible de la comunidad como tal, concebida como una experiencia familiar íntima. Los jóvenes, que al principio se ven a sí mismos como parientes —como carne, huesos, sangre en común a través de su madre—, experimentan más tarde un intenso sentimiento de identidad mutua a través del recuerdo de ella y solo se identifican vagamente con su padre, por muy cercano que sea su parecido con su aspecto físico"[51].

Bookchin observa que lo que las sociedades occidentales identifican

con el término liderazgo, en las sociedades orgánicas resulta ser una dirección desprovista de mando. No existe un verdadero poder político, sino más bien un papel funcional. Por ejemplo, los guías, en todos los casos en que existen realmente y no son inventados por los colonizadores, no están investidos de autoridad en el sentido coercitivo: son consejeros, estimados por su sabiduría y experiencia. En las circunstancias en las que sí tienen algún tipo de poder, este se circunscribe a funciones fuertemente delimitadas y se disuelve una vez cumplida la tarea: al no estar institucionalizado, no es extenso ni duradero.

Bookchin señala que la comparación de los datos muestra que los rasgos característicos de las sociedades hopi, wintu e ihalmiut se encuentran en otras culturas primitivas más como reglas que como excepciones. “Estos rasgos pueden resumirse en la paridad o igualdad entre individuos, grupos de edad y sexos; el usufructo y, posteriormente, la reciprocidad; la voluntad de abstenerse de la coacción en los asuntos internos, y, por último, lo que Rodin denomina el ‘mínimo irreductible’, es decir, el ‘derecho inalienable’ de cada individuo de la comunidad a disponer de ‘alimentos, vivienda y vestido’, independientemente de la cantidad de trabajo con la que el individuo haya contribuido a la obtención de los medios de vida”[52]. La similitud de los elementos expresados por las poblaciones primitivas del pasado con los de las poblaciones primitivas actuales es muy fuerte (se encuentra en su vestimenta, su relación con el medioambiente, su uso de herramientas de caza). Así pues, en los albores de la historia surgió una sociedad aldeana en la que la vida se basaba en una profunda socialización, una fuerte relación con el mundo natural y la armonía entre los seres humanos y la naturaleza circundante.

Aunque Bookchin admite que los cazadores-recolectores dejaron el mundo intacto, juzga este resultado “ciertamente marcado por la ausencia de actividad. Se percibe la ausencia de intervención artística en el entorno, de un paisaje que ha sido mejorado por la presencia humana, que tiene el aliento de la mente y el espíritu sobre él. Hoy, cuando el mero parasitismo medioambiental del cazador-recolector se percibe como una virtud en contraste con la explotación demencial del hombre contemporáneo, tendemos a fetichizar la no intervención hasta el límite de la pasividad y la

inacción. Los horticultores matricéntricos, en cambio, se aseguraron de que su intervención en la tierra, transformándola, pero con una gracia, una delicadeza y una sensibilidad que pueden considerarse el producto mismo de la evolución"[53].

El propio pasaje citado señala la profunda distancia que separa a Bookchin de Zerzan y a los modelos sociales que ambos proponen. Si para Bookchin la aparición de la agricultura coincide con el desarrollo propio de la evolución, según Zerzan, la agricultura es el "triunfo del extrañamiento y marca la divisoria definitiva entre la naturaleza y la cultura, y entre los seres humanos"[54]. Este acto inicia el proceso de destrucción que hoy sufrimos en toda su amplitud. A la dominación del suelo siguió pronto el auge de la explotación de los animales, una marcada diferenciación entre géneros, la división en clases sociales y el despotismo.

Zerzan considera que la nivelación y la estandarización del paisaje encarnan y generan a su vez una profunda separación de las vidas: "La artificialidad y el trabajo no han cesado de aumentar desde los comienzos de la agricultura y ahora se conocen con el nombre de cultura: al domesticar las plantas y los animales, el hombre se ha domesticado forzosamente a sí mismo. […] La vida de los cazadores-recolectores era antitemporal en su apertura espontánea y simultánea; la vida campesina genera un sentido del tiempo basado en la estrechez de sus tareas secuenciales, su ordenada rutina. Desde el momento en que el modo de vida paleolítico, libre de barreras y rico en variedad, dio paso al verdadero cercamiento que trajo consigo la agricultura, fue el tiempo el que se impuso, llegando a asumir el carácter de un espacio cerrado"[55].

El propio concepto de número, tan apreciado por la cultura simbólica actual, estaba totalmente ausente en las comunidades de cazadores-recolectores. Su ausencia estaba motivada por el tipo de organización social que no se basaba en la posesión de objetos, sino en su uso, no en la acumulación, sino en el disfrute.

En cambio, la aparición histórica del concepto de número está indisolublemente ligada a las necesidades de una organización social modelada a imagen del poder. Este vínculo entre la explotación y la historia del número queda trágicamente demostrado por dos figuras clave: "Pitágoras, en el centro de un

poderoso culto religioso al número, y Euclides, padre de las matemáticas y de la ciencia, cuya geometría tomó forma para medir los campos por razones de propiedad, fiscalidad y trabajo esclavo”[56]. Zerzan subraya que el dominio implica un orden lineal de posiciones en el que a cada miembro se le asigna un lugar numérico preciso. Fue precisamente siguiendo esta linealidad contranatural de la cultura del arado como se logró una manifestación más amplia del control hasta llegar a las primeras ciudades, cuya planitud muestra lo omnipresente que es la ideología de la civilización. A través del número comenzó la estandarización invasora tan apreciada por el mecanismo de dominación opresiva en el que estamos inmersos.

La agricultura muestra esta tendencia a la estandarización aniquiladora también en relación con el arte. Dado que este último nació como instrumento para controlar la naturaleza, la mentalidad del hombre que lo practica también está profundamente influida por ella: “Las pinturas rupestres preneolíticas, por ejemplo, son vivas y vigorosas, una exaltación dinámica de la gracia y la libertad animal. En cambio, el arte neolítico de los campesinos y los grupos pastoriles se endurece hacia formas estilizadas”[57]. Con la aparición de la agricultura, el arte empezó a cambiar, perdiendo su preciosa variedad. La estandarización de los diseños geométricos que siguió reflejó la lógica emergente de dominación y control social. En esta fase de cambio también aumentó la presencia de escenas bélicas, que atestiguan claramente las repercusiones que el nuevo modelo organizativo estaba teniendo en la mentalidad de los seres humanos. De hecho, hasta la aparición de la agricultura, incluso la propia tierra era respetada como parte del orden natural general. Con la decisión de cercarla y utilizarla para fines predeterminados, el ser humano introdujo la idea de que la naturaleza podía ser domesticada y utilizada para sus propios fines. Y si esta podía domesticarse, se rompía definitivamente el largo vínculo que consideraba la tierra y sus frutos como dones que formaban parte de la organicidad de la naturaleza. El ser humano renunciaba a la armonía original del Todo para parcelarse en su mundo de dominio y control total. Por el contrario, la ausencia de una clara separación inicial entre el ser humano y la naturaleza permitió a los pueblos cazadores-recolectores sentirse parte de un todo universal durante miles de años.

Así, como ha señalado Enrico Manicardi en su libro L'ultima era: "Los recolectores no se conciben a sí mismos como otros tantos yoes individuales, desvinculados entre sí y del Todo, sino que viven en una especie de yo colectivo (y no humano) que contempla una perfecta identificación del yo con todos los demás seres de la Tierra"[58]. Considerar a los demás seres vivos como parte de un yo colectivo implica una profunda unión con el entorno que aún no ha sido sometido a la lógica de la explotación productivista. En la nueva lógica, la fertilidad se convierte en producto, el disfrute en posesión y la colectividad en egoísmo. Cuando la principal relación del individuo con el mundo pasa a ser el confinamiento en un lugar concreto, lo que prevalece es su aislamiento. El poder sobre un terrón de tierra sustituyó a la armonía con todos los seres vivos tan apreciada por los pueblos primitivos. Es de nuevo Enrico Manicardi quien señala que: "Iniciada ya a finales del Paleolítico superior con la aparición de las primeras formas de cultura simbólica (lenguaje ritual, arte, mito, religión), esta separación encontró su consagración más práctica en el cultivo de la tierra. La agricultura, de hecho, se considera el nacimiento de la civilización precisamente porque representa la primera expresión concreta de esta forma moderna de ver las cosas, que sitúa la tierra fuera del yo. Labrar un terreno, arar en él para romper y remover los terrones significa dejar de considerarse parte de ese elemento. Significa concebirlo no ya como alguien, sino como algo: algo separado de sí mismo y susceptible de ser tratado como un objeto"[59].

Una vez controlada y alterada la tierra, se utilizó la misma lógica para la dominación de los animales y luego de los propios seres humanos. Es la dominación, y ya no la armonía, lo que impulsa al ser humano en el nuevo orden así establecido. Una vez asimilada la tierra en una sola cosa, todos los seres vivos podían someterse a la misma lógica. Aislados en el control de un pedazo de tierra, los seres humanos se habían separado de los demás seres vivos al ejercer el poder de dominio sobre su pedazo de tierra (que parecía riqueza cuando en realidad era una prisión). En cambio, los primitivos veían el bosque como un reflejo de su propio ser, por eso "el estilo de vida basado en la caza y la recolección representa la adaptación más duradera y exitosa jamás lograda por la humanidad"[60]. Al perder esta dimensión, nos hemos dejado llevar por los caminos más tortuosos del contexto civilizado. La dimensión

de la cultura simbólica que nos guía con sus exigencias de crear certezas normalizadoras y aniquiladoras ha terminado por sacarnos de nuestro mundo. La repetición estática y determinada de símbolos siempre iguales ha moldeado el imaginario colectivo, asemejándonos más a una calculadora que a un ser vivo. “La regularidad, el establecimiento de reglas y la diferenciación tecnológica, bajo el signo de la división del trabajo, interactúan para fundamentar y hacer avanzar la simbolización. La agricultura completa el cambio simbólico mientras el virus de la alienación se ha apoderado de la vida libre y auténtica. Es la victoria del control cultural”[61].

En la cultura dominante contemporánea, las virtudes de los pueblos primitivos encuentran poco espacio. Una civilización basada en la represión de los instintos vitales teme fuertemente lo que recuerda, sus contradicciones. ¿Quién más que el salvaje ejemplifica la imagen de una libertad auténtica y genuina? ¿Quién más que el salvaje está libre de ataduras jerárquicas? Precisamente para deconstruir tales consideraciones, el marco de dominación de la civilización ha vinculado desde su origen la imagen del ser humano y la enfermedad a la vida primitiva. Como han puesto de manifiesto los numerosos estudios sobre el tema, entre ellos el texto pionero de Marshall Sahlins, Economía de la Edad de Piedra, esta se caracterizaba, por el contrario, por la abundancia de alimentos, la salubridad y la longevidad[62].

Todas las nociones preconcebidas en las que se basaba el dominio de la megamáquina han quedado ampliamente refutadas por los datos recogidos en los últimos años. Al estudiar las tribus de las islas Andamán, Zerzan descubrió que “no tienen jefes, ignoran la representación simbólica y no crían animales domésticos. También se ha comprobado la ausencia de agresividad, violencia y enfermedad entre ellos; las heridas se curan con sorprendente rapidez y están dotados de una vista y un oído especialmente agudos. […] Poseen otras características físicas extraordinarias, como una inmunidad natural a la malaria, una piel lo bastante elástica como para no dejar que se formen estrías tras el parto ni las arrugas asociadas a la vejez y una fuerza ‘increíble’ de los dientes”[63].

Los primitivos desarrollaron los rasgos que más se asemejaban a un espíritu de armonía y conexión con la naturaleza. Predominaron los rasgos de orientación social, y a este respecto Zerzan señaló que: "Un argumento eficaz en apoyo de la tesis de la cooperación, frente a la de la violencia generalizada y la dominación masculina, se refiere a la disminución de las diferencias de tamaño y fuerza entre machos y hembras durante las primeras etapas de la evolución. El llamado dimorfismo sexual era al principio muy pronunciado e incluía rasgos como caninos salientes (o 'dientes de pelea') en los machos y caninos mucho más pequeños en las hembras. La desaparición de los grandes caninos de los machos sugiere que las hembras de la especie ejercían una selección a favor de los machos sociables y comunitarios"[64].

En todas las poblaciones primitivas estudiadas se ha observado la misma propensión a compartir todos los alimentos una vez de vuelta a sus cabañas. Enrico Manicardi, en su libro L'ultima era, nos proporciona una larga lista de poblaciones primitivas examinadas en las que estos aspectos son evidentes[65]: micmac, mistassini cree, washo, naskapi, western scioscioni, aché, ona, arunta, walbiri, negritos de Luzón, semang, andamanesi, man, hadza, kung san; cenciur y kadar del subcontinente indio; shompèn de las islas Nicobar; mrabri de Tailandia; sandawe de Tanzania; yahghan de la Patagonia; awà guaja de Brasil; pirhà de Amazonia; warrau de Venezuela; paiute de Arizona; tututni de Oregón; wappo, tolowa, diegueo y cahuilla de California; eyak de Alaska; Athapaska, Kaska, Chipewyan y Carrier de Canadá; ket, koriaki y ciurkci de Siberia; ainud de Hokkaido; murngin, wik, dieri, pitjandjara, yir-yiront y tasmanians de Australia, etc.

En contraste con el individualismo imperante en las sociedades civilizadas, en estas sociedades hay una presencia generalizada de la cooperación y la socialización: "La cooperación es la clave de la sociedad pigmea; se puede esperar, se puede exigir y se debe dar. Si por la noche la esposa te molesta, refunfuña y no te deja dormir, solo tienes que levantar la voz y llamar a tus amigos y parientes para que te ayuden. […] Otros asuntos, que no son peleas, se resuelven de la misma manera, sin que se manifieste la autoridad de nadie en particular"[66].

Richard E. Leakey, en su texto La formación de la humanidad, destaca el alcance y la profundidad de la armonía de los primitivos con su entorno: “Los !Kung están en perfecta sintonía con su entorno, del que saben más de lo que podría comprender una persona de una sociedad basada en modos de producción diferentes”. Dos etólogos, Nicholas Blurton-Jones y Melvin Konner, se acercaron en una ocasión a cazadores !Kung para tratar de averiguar qué noción tenían del mundo animal y quedaron asombrados por el grado de sus conocimientos: “Algunas de las observaciones de los !Kung, que nos habíamos negado a creer, resultaron ser correctas cuando más tarde las comprobamos con etólogos que habían trabajado en África”[67].

La supuesta superioridad de los pueblos civilizados ha alterado profundamente el estado original de equilibrio con la naturaleza que tenían los pueblos primitivos. Incluso cambios aparentemente menos invasivos, como la introducción de la ropa, no tuvieron consecuencias neutras: “El uso de la ropa introducido por los blancos no ha aumentado en absoluto el pudor de algunos pueblos primitivos, sino que les ha causado graves perjuicios. La primera perjudicada fue la salud de los nativos, porque la inusual vestimenta no se adaptaba al clima y ni siquiera estaba disponible en cantidad suficiente. Imagínense cuántas veces al día se mojaba un nativo. Sobre la piel desnuda, el agua de lluvia se secaba rápidamente y no causaba efectos nocivos, mientras que los paños mojados se pegaban al cuerpo durante horas y horas, produciendo los primeros resfriados y reumatismos desconocidos hasta entonces. […] Los pueblos primitivos, antaño muy limpios, degeneraron al no saber lavar los paños europeos”[68].

Establecer una relación armoniosa con el medioambiente lleva a desarrollar una fuerte solidaridad con los demás seres humanos y, de hecho: “La división del trabajo entre los sexos, un factor que antes se daba simplemente por sentado y se expresaba en términos de cazador-recolector, es otro aspecto fundamental de los orígenes de la especie humana. Hoy es un hecho ampliamente aceptado que la recolección de plantas comestibles, antes considerada prerrogativa exclusiva de las mujeres y de importancia secundaria frente a la caza practicada por los hombres, constituye el principal recurso alimentario”[69].

Esta actitud de profundo respeto mutuo está siempre muy atenta a las necesidades del entorno circundante. Al desplazarse constantemente, los cazadores-recolectores no han desarrollado una percepción de la tierra basada en su uso exclusivo. De ahí también su profunda aversión a la guerra. Quienes están acostumbrados a desplazarse constantemente, a vivir respetando los ritmos de la naturaleza, no tienden a matar por el poder, ya sea sobre las cosas, la tierra, los animales o las personas, y es precisamente por estas razones por las que, como muchos otros pueblos primitivos, "los ! Kung odian luchar, y consideran estúpido a aquel que lucha"[70]. Estamos en presencia de una cultura social generalizada que describe la guerra no como un elemento constitutivo de un orden de dominación y opresión que nos ha atrapado despiadadamente entre sus redes, sino como una actitud presente en la naturaleza humana. Este paralelismo fue posible gracias a la falsa superposición de dos modos de agresión: el biológico adaptativo y el generado por la mentalidad subyacente al sistema de dominación. Como recuerda Erich Fromm: "La palabra agresión funciona muy bien como puente para conectar la agresión biológica adaptativa (que no es maligna) con la destructividad humana, que es verdaderamente maligna"[71].

Precisamente por estas razones, los nativos americanos apenas luchaban entre sí antes de la llegada de los colonizadores. Fue el contacto con estos últimos lo que transformó una actitud de socialización equilibrada en una propensión a la beligerancia constante. Abrumados por la agresividad de los colonizadores, empezaron a comportarse como nunca lo habían hecho durante los siglos anteriores. La violencia que sufrieron cambió su actitud no solo hacia otros humanos, sino también hacia la naturaleza"[72]. Como bien ha señalado Michele Vignodelli: "Sus sociedades simples eran prácticamente igualitarias; como se ha observado en las que han sobrevivido hasta tiempos recientes, solo en situaciones de emergencia un miembro especialmente hábil y experimentado asumía un papel de liderazgo, pero una vez superada la emergencia, volvía inmediatamente a las filas, ya que este papel no solo suponía un gran esfuerzo, sino que en tiempos normales también generaba impopularidad y ostracismo. Por estas y otras razones, la agresión entre grupos era un fenómeno modesto y limitado […] Debido al equilibrio de fuerzas, el conflicto se canalizaba casi siempre hacia formas muy ritualizadas, que lo asemejaban más a una competición

deportiva que a una guerra en el sentido moderno. Con la agricultura, en cambio, despegó la práctica de la guerra, tanto cualitativa como cuantitativamente"[73].

Precisamente, en relación con estas consideraciones, Zerzan quiso subrayar la facilidad con la que el germen de la civilización tiende a destruir todo aquello con lo que entra en contacto. Aunque la caza es una actividad fundamental en los pueblos primitivos, es posible discernir un profundo respeto por el animal apresado: "Los no domesticados suelen considerar el animal cazado como de su propia especie"[74]. De hecho, la fuerte empatía del cazador primitivo con el animal abatido le lleva a compadecerse de él. Es la necesidad de sobrevivir la que le obliga a sacrificar no un mero objeto, sino un ser vivo igual: "La relación entre el cazador y el animal cazado, que es soberano, libre e incluso considerado como igual, es obviamente diferente de la que existe entre el agricultor o el pastor y su propiedad esclavizada sobre la que tiene un dominio absoluto"[75].

Zerzan ha subrayado repetidamente lo horizontales e igualitarios que son los pueblos primitivos. La unidad del contexto civilizado, por el contrario, se basa en la laceración de la solidaridad humana: hay un conflicto constante, donde se destierra el entendimiento y donde "el otro" es visto como un enemigo contra el que hay que guerrear. Por el contrario, el estilo de vida de los pueblos primitivos está fuertemente centrado en el respeto a los vivos. Las falsas rivalidades dejan paso a la unidad superior de la naturaleza, incluida la naturaleza humana. El respeto en esta comunidad se basa en los principios de la plena igualdad social en la que no hay lugar para tareas especializadas, diferencias de género, jerarquías e incluso el papel de la mujer no está sujeto a discriminación: "En la sociedad de los bambuti, las mujeres no están discriminadas como en otras sociedades africanas: desempeñan un papel importante. La división del trabajo no es estricta e incluso la caza es una actividad común. Un hombre no se avergüenza de recoger fruta o frutos secos cuando los encuentra ni de lavar o cuidar a los niños. Y una mujer es libre de participar en las discusiones de los hombres"[76].

Otro aspecto de las sociedades primitivas es la ausencia de problemas de alienación. La falsa vida de la civilización pospone la vida real a momentos cada vez menos definidos. Comprimidos en

los ritmos del sistema de producción, intentamos no vivir, sino escapar de la cotidianidad de la vida. Y por eso se buscan cada vez más los momentos de alienación. Es una vida basada en la evasión y el alejamiento de nosotros mismos. Al perder el contacto con la naturaleza, estamos cada vez más alienados y nos parecemos más a un ordenador que a un ser vivo, mientras que la vida de los primitivos se caracteriza por una fuerte relación con el propio ser, que también afecta a la salud. El aumento constante de los suicidios, el crecimiento ininterrumpido de viejas enfermedades junto a la aparición cada vez mayor de otras nuevas (como el hikikomori) resultan sorprendentes si se comparan con la alegría y la autenticidad que impregnan la vida de los primitivos. Por el contrario, la banalidad de nuestro malestar nos empobrece en un proceso de despersonalización.

La aceptación de la naturaleza en sus diversas formas ha caracterizado, por el contrario, la simplicidad de todas aquellas existencias capaces de captar su propia conexión con lo vivo. Solo no persiguiendo las diversas formas de poder podemos dejar espacio para esa unión con la naturaleza que es esencial para nuestro bienestar. Estos aspectos han sido ampliamente descritos por Enrico Manicardi: “Las horas que los recolectores dedican a la búsqueda de alimentos oscilan entre tres y cinco al día, y el resto de la jornada los primitivos disfrutan de todos los placeres del nacer: juegan (incluso con los más pequeños), realizan otras actividades recreativas, de compañía (incluidas las visitas a otros campamentos y el agasajo a huéspedes), se relajan, duermen, holgazanean. En una palabra, hacen lo que nosotros dejamos de hacer alrededor de los seis años: viven”[77].

Como Zerzan ha subrayado repetidamente y como se muestra ampliamente en este capítulo, es precisamente en la primera forma de domesticación, la agricultura, donde tenemos la mayor diferencia con el teórico del municipalismo libertario. Lo que para Bookchin puede estar en equilibrio en las sociedades orgánicas, a saber, el cultivo de la tierra, para Zerzan y los numerosos estudiosos que acabamos de mencionar es la semilla de la destrucción, de la opresión, del nacimiento de la dominación y, en última instancia, de la catástrofe actual. Es una semilla que no deja lugar a dudas sobre su futuro desarrollo: “La agricultura ha sido y sigue siendo

una catástrofe a todos los niveles, el puntal de toda la cultura espiritual que nos está destruyendo. Sin su disolución, no habrá liberación”[78].

Capítulo 4

La tecnología

Pero lo que ahora guía el frenético pulso de la transformación se desencadenó mucho antes. En efecto, aumentó su velocidad con la Revolución Industrial, pero el aumento de la complejidad bajo el signo de la domesticación es miles de años más antiguo que el moderno capitalismo. “No seas malo” es el conocido mantra de Google, parte de su misión declarada. Por supuesto, todo el megaproyecto, del que Google es solo la última pequeña parte, es el “mal” que ahora es tan virulento. Puede aparecer como la fuerza del destino, en cuyo caso es el momento de una nueva conquista[79].

John Zerzan

También en materia de tecnología, las opiniones de los dos anarquistas son divergentes. Para Bookchin, el problema de la tecnología moderna es que ha llegado a incorporar la dimensión social; de ahí la incapacidad de distinguir entre los niveles técnico y social y la consiguiente dificultad para decidir cuál de los dos debe ser funcional al otro. De este modo, se olvida que la sociedad debe utilizar la tecnología para sus propios fines emancipadores: “Se pierde el sentido de la matriz social en la que debe inscribirse toda técnica, se pierde el sentido social de la tecnología”[80]. Estamos, para Bookchin, ante una caricatura de la visión helénica de la techné: una techné que ya no se basa en el sentido del límite. La concepción de la tecnología se ha vuelto tan omnicomprensiva que incluso para explicar las relaciones humanas se utilizan a menudo palabras de su ámbito (feedback, output, input). El resultado de este proceso es una alienación constante modelada por una percepción de simplificación y banalidad difusa. Esta tendencia de la tecnología a modelar todo el espacio de la vida humana muestra hasta qué punto es cada vez más necesario bloquear su avance, contenerla en formas cooperativas de vida social.

El problema de la tecnología se remonta así a la posibilidad de su inclusión en sociedades orientadas a la emancipación: sobre este

aspecto, Bookchin es explícito, precisando que el uso de la tecnología a pequeña escala no es suficiente para evitar que sea distorsionada por la patología de la dominación. Subraya que los calificativos “pequeño”, “intermedio”, “ligero”, etc., se refieren a meros aspectos formales de las cosas y no necesariamente a su esencia. Pueden describir características, en algunos casos importantes, pero no explican las verdaderas cualidades de la tecnología ni cómo se relaciona con la sociedad. En la nueva tecnología, la persona está notablemente ausente.

Bookchin subraya que en las obras de los artesanos se percibía la personalidad de los seres humanos que las habían modelado, siempre en profunda sintonía con los materiales y herramientas utilizados y con los cánones ancestrales establecidos a lo largo de los años: “La cerámica exquisitamente decorada de un mundo artesanal en vías de desaparición, los muebles admirablemente elaborados, los tejidos sutiles y coloridos, los ornamentos finamente forjados, las herramientas y armas bellamente cinceladas…, todo ello da testimonio de una amplia gama de habilidades, una atención al producto, un deseo de autoexpresión, una pasión por el detalle y la singularidad que han desaparecido casi por completo de la actividad productiva de nuestros días”[81].

Esta habilidad y sensibilidad de los artesanos tradicionales está estrechamente ligada al contexto cultural. Por ejemplo, la estructura libertaria de la sociedad esquimal hacía que pusieran mucho cuidado en la preparación de sus herramientas y que mostraran una profunda consideración los unos por los otros. Según Bookchin, este rasgo caracteriza a las comunidades del Paleolítico tardío y del Neolítico temprano, pero también, de forma residual, a las basadas en la artesanía. La diferencia entre una técnica libertaria y una autoritaria debe percibirse en el surgimiento de un sistema técnico-institucional, como por ejemplo el incorporado en el gremio de los sacerdotes o en las burocracias emergentes a su alrededor, y más tarde en las monarquías y los aparatos militares.

Lewis Mumford ha destacado a la perfección que una de las primeras máquinas que aparecieron en la historia estaba formada por seres humanos amontonados y no por un conjunto inanimado de componentes técnicos[82]. Imbuidas de autoritarismo y de una

mentalidad técnico-institucional estaban las crecientes burocracias religiosas que movilizaban energías en torno a máquinas con el objetivo de reducir grandes masas de personas (esclavos y campesinos) a objetos inanimados. Estas tecnologías institucionales produjeron una cosificación del trabajo y especialmente de los trabajadores; las máquinas también hicieron máquinas de los hombres que las utilizaban: "El trabajo y el trabajador fueron sometidos no solo al látigo de la explotación material, sino también —y lo que es peor— al látigo de la degradación espiritual. Como ya he observado, las jerarquías y las clases dominantes avanzaron en sus pretensiones de soberanía no solo elevándose a sí mismas, sino también rebajando a los demás. Los grandes ejércitos de esclavos que arrastraban los grandes bloques de piedra por las orillas del Nilo para construir las pirámides ofrecían la imagen, no simplemente de una humanidad oprimida, sino de animales deshumanizados y, en definitiva, de objetos inanimados sobre los que los capataces y los poderosos podían ejercer su sentido del poder"[83].

En tal escenario, la humillación de muchos era funcional a la exaltación de unos pocos. Es importante darse cuenta de que, para Bookchin, las estructuras políticas forman parte de la tecnología y necesitan ser remodeladas. De hecho, las instituciones políticas siguen las estrategias de la dominación contextual, pero, según Bookchin, estas pueden invertir su esencia en presencia de instituciones liberadoras y de una sensibilidad liberadora. El cambio radical de los instrumentos de organización con el fin de lograr su uso social sería inconcebible sin un cambio radical de todas las relaciones productivas y sociales. Lo que se necesita es desarticular las tecnologías políticas, las herramientas de comunicación y las complejidades burocráticas con el fin de remodelarlas sobre la base de las necesidades compartidas.

Muchas sociedades se han resistido al control técnico de la vida social: "Ya he observado que la inmensa mayoría de la humanidad se ha resistido a menudo al desarrollo técnico. Históricamente, los europeos han sido casi los únicos que han mostrado un alto grado de disposición acrítica hacia la innovación técnica, e incluso esta propensión se manifestó bastante tarde, con la aparición del capitalismo moderno"[84]. Una característica importante de la

tecnología en una sociedad preindustrial es el hecho de que para Bookchin suele ser más adaptativa que innovadora: en presencia de una cultura cooperativa y solidaria, el sistema técnico tiende a amoldarse a estas necesidades en lugar de desarrollarse unidireccionalmente.

A diferencia de lo que sucede hoy, las sociedades primitivas tendían a procesar la tecnología con gran mesura y una aguda sensibilidad por su posible integración en las instituciones existentes. La modificación técnica de la estructura social existente se percibía, y debía seguir siendo así, como una excepción. En este sentido, es interesante observar la fuerte resistencia a la tecnología en las sociedades asiáticas. Cuando la tecnología mecánica alteraba la vida social de tribus y aldeas, tendía a desmarcarse del sentimiento generalizado que la rechazaba y a desarrollar su propio curso: "La capacidad de la aldea asiática para resistir las invasiones técnicas o para incorporarlas a sus formas sociales no reside en una rígida 'división sistemática del trabajo', como creía Marx, sino en la intensidad de la vida familiar india, en el alto nivel de atención recíproca, de cooperación y delicadeza humana que los aldeanos compartían como normas culturales, en los rituales que envolvían su vida personal y social, en el profundo sentido de pertenencia a un grupo comunitario, en el significado global que estos elementos culturales daban a la comunidad"[85]. Y es sorprendente, según Bookchin, cómo la innovación técnica ha dejado intactas grandes esferas de la vida social y cómo a menudo ha servido para explicar poco los cambios históricos relevantes.

La revolución neolítica provocó importantes cambios técnicos, pero no grandes cambios sociales. En esta fase, la caza coexistió con nuevos sistemas de horticultura y los asentamientos conservaron sus fuertes características tribales. En el año 350 d. C., los indios de la cultura Nazca (de las regiones costeras de Perú) mostraban un claro ejemplo de pueblo sedentario, pacífico y sin clases. Las mismas técnicas neolíticas, como la alfarería, el tejido, la metalurgia, el cultivo de alimentos y los nuevos medios de transporte, según Bookchin, alteraron muy poco los valores de usufructo, complementariedad y mínimo irreductible que caracterizaban a las sociedades de cazadores-recolectores. De hecho, siguen existiendo afinidades de perspectiva e interés mutuo a pesar de los notables

avances tecnológicos. En este sentido, el teórico del municipalismo libertario está convencido de que no existe un vínculo biunívoco y directo entre la tecnología y el sistema político: "La tecnología, entendida en un sentido estrictamente instrumental, no explica plenamente (ni siquiera suficientemente) las diferencias institucionales entre una federación democrática como la iraquí y un imperio profundamente despótico como el inca. Desde un punto de vista estrictamente instrumental, ambas estructuras tenían una técnica casi idéntica: ambas practicaban la horticultura con medios primitivos y azadas de madera. Sus técnicas de tejido y metalurgia eran muy similares, sus vasijas igualmente funcionales […] Tampoco existen diferencias marcadas entre ambas desde el punto de vista de su actitud hacia la puesta en común de recursos, la ayuda comunitaria, la solidaridad interna. En el plano comunal de la vida social, los iraquíes y los incas eran profundamente similares.

Sin embargo, en el nivel político de la vida social, la estructura confederal democrática de las cinco tribus iroqueses es flagrante y radicalmente diferente de la estructura despótica y centralizada del Estado inca. En el primer caso, nos encontramos ante una confederación libertaria, con jefes elegidos y revocables (en algunos casos elegidos también por las mujeres), asambleas populares, procedimientos de toma de decisión basados en la unanimidad del consejo tribal unido en asuntos de guerra, una estructura de parentesco predominantemente matrilineal y con un grado considerable de libertad individual. En el segundo caso, nos encontramos ante un Estado declaradamente autoritario, organizado en torno a la persona de un 'emperador' deificado, con un poder ilimitado, caracterizado por una amplia infraestructura burocrática, una descendencia patrilineal y el sometimiento absoluto de los campesinos"[86]. Sería, en definitiva, el predominio de la tecnología en la organización social lo que distorsionaría las relaciones comunitarias originales y no simples descubrimientos de carácter técnico-instrumental.

En este sentido, Bookchin describe a egipcios y asirios como ejemplo de una realidad opresiva y totalitaria. El trabajo forzoso de los siervos en Oriente Próximo compensaba el enorme esfuerzo (y en algunos casos la muerte) con edificios públicos, templos, monumentos funerarios y obras hidráulicas. Al principio, en la

selección de mano de obra no había distinción de clase o estatus: artesanos y campesinos, ricos y pobres, e incluso sacerdotes egipcios eran obligados a ser esclavos del Estado. Más tarde, la obligación solo se impuso a los pobres.

Bookchin subraya el papel que desempeñaron los pequeños campesinos en este proceso: allí donde estaban presentes, era más difícil establecer Estados totalitarios. A los Estados centralizados les resultó más fácil desarrollarse allí donde su posición se había debilitado o donde había un excedente de mano de obra. El sorprendente desarrollo de los Estados centralizados se apoyó en una tecnología institucional de dominación compuesta por ejércitos, burócratas, magistrados, etc., así como en un sistema de creencias basado en la renuncia (ante todo a la solidaridad y a la armonía con la naturaleza). Sin el desarrollo de esta "tecnología política" habría sido inconcebible el desarrollo de los aspectos fundamentales de las sociedades explotadoras: la movilización de la mano de obra, la acumulación de excedentes materiales y la utilización de una técnica instrumental para las obras monumentales. Bookchin ve tres propósitos esenciales en esta tecnología institucional: intensificar el proceso de trabajo, abstraerlo y objetivarlo. Esta tripartición fue posible gracias al desarrollo de la jerarquía y de la tecnología administrativa que más tarde adquiriría un carácter decididamente industrial (encontraría su plena manifestación en el sistema fabril moderno). Bookchin subraya que los orígenes del trabajo abstracto se encuentran no solo en la economía de mercado y su sistema de intercambio, sino también en la campiña inglesa. Los factores (comisionistas) que llevaban las materias primas y los productos semiacabados a la fábrica (factoría), desarrollaban una técnica bastante tradicional, pero lo hacían bajo la observación de capataces y empresarios.

Las primeras formas de fábricas no introdujeron inventos técnicos radicales, salvo la abstracción, racionalización y normalización del trabajo y de las personas que lo encarnaban: "El hilado, el tejido, el teñido seguían haciéndose con las mismas máquinas que habían utilizado durante generaciones los trabajadores a domicilio. Solo un siglo más tarde se inventaron nuevas máquinas y solo entonces se introdujeron los motores. Sin embargo, una nueva técnica había suplantado a la antigua: la técnica de la vigilancia, con su

despiadada intensificación del proceso de trabajo, con la introducción del miedo y la inseguridad, con formas degradantes de control"[87]. Bookchin señala que las personas fueron convertidas en productos administrativos en el mismo momento en que los productos fueron investidos de una autonomía que los asemejaba a los seres humanos. Además, acostumbrar a las personas a ser tratadas como máquinas dentro del sistema de producción reforzaba la percepción de estar cosificadas. Esto creó una clase baja alienada de la vida de la comunidad y ampliamente fragmentada.

La fábrica, según Bookchin, no solo introdujo el uso generalizado de máquinas, motores y otros artilugios, sino que proclamó la superioridad de un sistema organizativo encarnado por los organizadores-controladores. De hecho, el proceso de estandarización que se extendió con la fábrica afirmó una nueva dimensión técnica en la que los organizadores-controladores daban órdenes a hombres que también estaban esclavizados por las propias máquinas.

Analizando el papel de la mujer en las sociedades orgánicas, Bookchin señala que está fuertemente marcado por el curso vital de la naturaleza: "Su propia identidad está en juego en un mundo donde la producción y la reproducción se centran en torno a la mujer, donde la 'magia' de la vida es intrínseca a los procesos vitales de la mujer, donde la crianza de los hijos, la organización del hogar y la fecundidad de la naturaleza parecen ser funciones de la sexualidad y la personalidad de la mujer". Que tenga o no envidia de la matricentricidad es irrelevante; lo que importa es que debe desarrollar su propia identidad, que puede expresarse, en su forma más distorsionada, en la guerra, la arrogancia, el sometimiento.

La identidad masculina no debe realizarse necesariamente en el ámbito de la dominación, pero cuando esto ocurre a una escala significativa, el resultado es fatal para todo el entorno social. No solo se transforma la comunidad individual en la que la esfera civil se ha convertido en esfera política y, a menudo, en esfera militar; las comunidades circundantes también deben reaccionar —defensiva o agresivamente— ante la podredumbre que se ha formado en el ecosistema social[88].

Bookchin también ha descrito bien otro elemento que caracteriza a las sociedades orgánicas, a saber, su desaparición debido a la expansión de las culturas más crueles: “Constatar que muchas culturas no han seguido la vía social hacia el Estado, el trabajo movilizado, la guerra profesional y la distinción de clases, sino que han preferido retirarse a zonas remotas para escapar a este destino es una prueba formidable de la fuerza de algunas sociedades primitivas”[89].

Según Bookchin, el cristianismo también ha contribuido, con sus abstracciones sobrenaturales, a reforzar el papel del trabajo abstracto. Durante muchos años, la Iglesia declaró que valoraba más la fe que las obras materiales. Según este punto de vista, los pobres tenían que construir sus virtudes sobre los atributos del trabajo, de la renuncia, precisamente para afirmar su superioridad sobre los que no trabajaban. Así, el trabajo se convirtió en algo central, ya que solo aquellos que lo practicaban tendrían su recompensa en el mundo del más allá. Al igual que el Estado, la cultura cristiana acabó por exaltar el papel del individuo en la sociedad, liberándolo de sus vínculos con el entorno: “El capitalismo industrial encontró una coincidencia perfecta entre las concepciones burguesa y cristiana de la ciudadanía: el yo fluctuante, privado de sus raíces comunitarias, se convirtió en su ideal de individualidad y personalidad”[90].

Esta ruptura de los lazos comunitarios contribuyó a separar la tecnología de cualquier otro dictado que no fuera el egoísmo privado, el beneficio y la acumulación. Mientras que en el pasado existían límites que habían mantenido la tecnología en una matriz social, en esta época desaparecieron, de modo que quedó libre para desarrollarse autónomamente sin más fines ni límites que los impuestos por el mercado.

Según Bookchin, es necesario recrear sistemas capaces de ponernos en comunicación con todo ese mundo biótico tan separado del sistema actual, que se basa en el papel de las máquinas: “La imaginación técnica debe ver la naturaleza no como una sustancia inerte en movimiento aleatorio, sino como una sustancia activa en constante evolución que actúa e interactúa para producir formas complejas, variadas, ‘sensibles’. Solo cuando la imaginación técnica

empiece a adoptar esta forma apropiada comenzarán a surgir los rudimentos de una tecnología 'apropiada' o, mejor dicho, libertaria. Hasta entonces, incluso los mejores proyectos de colectores solares, molinos de viento, molinos de agua, huertos, invernaderos, 'biodomos', máquinas 'biológicas', 'aldeas solares' serán poco más que nuevos proyectos, no nuevos significados, por muy bienintencionados que sean sus diseñadores"[91]. Estos proyectos serían meras ilusiones si se comparan con los verdaderos retos que plantea un dominio cada vez más omnipresente y totalizador.

En el pensamiento de Zerzan, la crítica al concepto de tecnología está vinculada a la de los conceptos de abstracción, tiempo, número, arte y agricultura[92]. No es la herramienta en sí lo que se niega, sino su unión a un modelo de dominación. No se critican las balsas rudimentarias, las flechas de los cazadores-recolectores, etc., sino las obras humanas inscritas en un orden de opresión alienante que se ha desarrollado desde el Paleolítico superior. En este sistema de cosas, la utilización de objetos cada vez más tecnificados y la hiperespecialización de los expertos han terminado por reducir a los seres humanos a meras nulidades. En efecto, si uno ya no es capaz de satisfacer las necesidades más elementales de forma autónoma, no puede evitar percibirse a sí mismo como sobras, meros desechos del contexto civilizado. Y lo que no se puede realizar de forma autónoma amortigua nuestra voluntad de realizarlo.

El teórico italiano de la anticivilización Enrico Manicardi ilustró con claridad este concepto en su libro L'ultima era: "Todo contacto con el mundo natural queda anulado por el uso de instrumentos artificiales o por el recurso a decisiones ajenas que parecen sustituirlo todo. Así, mientras manejamos tarifas profesionales, cotizaciones bursátiles, bandas de frecuencia, protocolos digitales, bits, píxeles y cadenas de texto, ya no somos capaces de distinguir un charco de agua potable de otro contaminado, una seta comestible de otra venenosa, una baya buena de otra indigesta, ni de reconocer una hierba determinada, porque para nosotros no es más que una masa indistinta de vegetación que forma ese conglomerado verde y uniforme que llamamos césped. Sin embargo, comer y beber no son algo ajeno"[93]. Vivimos así una vida inmersa, cada vez más, en la abstracción y el distanciamiento de nosotros mismos, en la que incluso las necesidades más básicas resultan

difíciles de satisfacer sin medios tecnológicos. “La tecnología pretende ampliar nuestros sentidos; sin embargo, el resultado de esta ampliación parece ser más bien el debilitamiento y la atrofia de esos mismos sentidos. Hoy en día, la tecnología ofrece soluciones para cualquier cosa en cualquier campo. Sería difícil encontrar alguna necesidad para la que no exista una respuesta tecnológica. Sin embargo, lo que la tecnología quiere hacernos olvidar es que, en la práctica totalidad de los casos, es ella misma la que crea el problema que le gustaría solucionar”[94].

El actual sistema de dominación tiende a ocultar lo que hay detrás de la tecnología. Eludiendo un debate serio sobre su naturaleza, muchos la han descrito como neutral y funcional para aquellos que la utilizan. Zerzan, en cambio, está convencido de que nunca podrá ser neutra porque nace de una modelización de la realidad basada en la opresión y el poder de dominación expresado ante todo por los ejércitos y los poderes económicos: “Si no se nos da a entender lo que es la tecnología en su esencia, en su lógica interna, en su encarnación histórica, etc., siempre escapará a nuestro juicio. Generalmente aceptamos el precepto moral de que los fines buenos o válidos no pueden alcanzarse con medios insuficientes o inválidos; pero ¿cómo podemos evaluar este bien sin tener en cuenta los medios? No puede ser algo sobre lo que no podamos reflexionar en cuanto a su estructura esencial, su fundamento. Podemos hablar de tópicos todo lo que queramos, pero la tesis de la relación entre medios y fines representa un valor moral al que reconozco una validez”[95].

La realidad nos muestra cada vez con mayor claridad que la despersonalización asociada al auge de la tecnología está dando como resultado la victoria del mismo proceso indiscutible de despersonalización. La existencia de máquinas capaces de pensar, acompañada del aumento constante de los procesos de alienación, nos está conduciendo hacia un futuro poshumano en el que la distancia entre el ser humano y la máquina es cada vez menor. La aparición de nuevas herramientas técnicas basadas en la inteligencia artificial muestra tristemente una pequeña parte del futuro al que nos dirigimos. “No quiero dramatizar, pero creo que la gente se pregunta cada vez más si esto es la vida o solo una imitación. ¿Qué está ocurriendo? ¿Realmente estamos privando a la

vida de todo lo que le pertenece? ¿Estamos realmente vaciando todo nuestro tejido de valores? Bueno, esto requeriría muchas más lecciones, pero va más allá del tema de la tecnología que estamos tratando. Si las máquinas pueden ser humanos, los humanos pueden ser máquinas. Lo realmente aterrador es que la distancia entre ambos extremos es cada vez más pequeña"[96].

Zerzan también hace hincapié en la profunda conexión entre tecnología y capital. Pensar en los ordenadores como el fruto neutro de una organización social es ignorar qué organización es capaz de diseñarlos. No son las armoniosas comunidades de cazadores-recolectores las que han diseñado las sofisticadas máquinas tecnológicas del presente, sino los poderes necrófilos de un sistema cada vez más totalizador. Y por eso su uso es ante todo funcional a la expansión y control de su propio dominio. Modelos organizativos alternativos al existente nunca serían capaces de alcanzar tales proyectos. Proyectos que acaban, una vez pasado su fulgor, dejándonos atónitos, solos y alienados: "Vivo en Oregón, donde la tasa de suicidios entre los jóvenes de 15 a 19 años ha aumentado un 600% desde 1961. Me resulta difícil no explicar este fenómeno por el hecho de que los jóvenes llegan al umbral de la edad adulta, de entrar en sociedad, y al mirar hacia fuera no ven más que un lugar de privaciones. No digo que lo hagan conscientemente, pero sin duda hay alguna valoración de este tipo que lleva a algunos a renunciar. Un estudio realizado en algunos de los países más desarrollados muestra que los casos de depresión grave se duplican cada diez años. Esto me lleva a concluir que si por el momento el número de personas que toman antidepresivos solo para pasar el día no es demasiado elevado, dentro de poco todos los estaremos tomando en grandes cantidades. Se trata de un hecho escalofriante que no debe subestimarse. La única conclusión posible es que solo un cambio absolutamente radical podría evitar que las cosas acabaran así"[97].

Muchos jóvenes se refugian en la tecnología de forma global, viéndola como la única perspectiva satisfactoria para sus vidas. Cada vez hay más proyectos destinados a reforzar la relación humano-máquina, como subraya Hans Moravec, profesor de la Universidad Cornegie-Mellon y colaborador de la revista Extropy, quien sostiene que el umbral último "acabará urbanizándose en un

escenario en el que cada actividad individual representará un cómputo significativo. La parte habitada del universo se transformará en ciberespacio. En ese momento, podríamos vernos tentados a sustituir algunos de nuestros procesos mentales más íntimos por programas más adaptados al ciberespacio desarrollados por la inteligencia artificial y transformarnos así, pieza a pieza, en algo muy parecido a una inteligencia artificial. Por último, podríamos eliminar de nuestros procesos mentales todo rastro de nuestro cuerpo original, en definitiva, de cualquier cuerpo"[98]. No es difícil imaginar el estado de frustración y malestar que se extendería con semejante escenario, al que, por desgracia, tiende el sistema actual.

Zerzan ha subrayado que, por fortuna, en los últimos años, las ideas académicas sobre la vida fuera de la civilización han sufrido un vuelco radical. La idea de que hubo una vida breve, horrenda y sanguinaria antes de la civilización se desmorona cada vez de manera más acentuada, y la investigación en numerosos campos está poniendo al descubierto su falta de fundamento. Las sociedades primitivas encarnan los temores de la civilización y lo que más teme el poder: la biofilia. "Actualmente se considera que las principales características del mundo prehistórico son la inteligencia, el igualitarismo, el compartir, el ocio, un alto grado de libertad sexual, la robustez y la salud, y ningún rastro de violencia organizada. En la práctica se trata de una inversión total"[99].

La prueba de estas realidades puede encontrarse en el análisis de los hallazgos, que ha mostrado una cantidad equivalente de bienes repartidos por los distintos fuegos: es un testimonio a favor de una condición de igualdad. Si en realidad se hubieran agrupado en torno a un único fuego, podríamos haber notado una diferencia de estatus social. Otro ejemplo es la capacidad de crear una herramienta de piedra dándole forma siguiendo muchas etapas diferentes (hasta ocho). Este proceso fue estudiado por Thomas Wym, que argumentó que hace al menos un millón de años la inteligencia del Homo ya era igual a la de un humano adulto actual[100].

Finalmente, es la siguiente cita la que aclara plenamente la visión de Zerzan sobre la tecnología y su relación con el posible cambio:

“La cuestión es que la tecnología no es neutral, no es una herramienta separada de algún modo de su lugar dentro de la sociedad, de su desarrollo como parte de la sociedad. El segundo error, u otro error, es decir que, de acuerdo, discutámoslo todo lo que queramos, pero la tecnología está ahí, es algo inexorable, así que no hay razón para cuestionarla. Por el contrario, la tecnología no es inevitable en absoluto. Lo es si no hacemos nada al respecto. Es inevitable si dejamos que las cosas sigan así. Creo que ese es el reto. Lo que nos parece inimaginable puede suceder. Y ya está ocurriendo. Solo tendremos futuro si resistimos a la tecnología, si construimos una visión alternativa, si intentamos desmantelarla”[101].

Capítulo 5

La aparición de la tendencia humana

a la destrucción

Sobre el surgimiento de la tendencia humana a la destrucción, los dos autores anarquistas no tienen dudas: se remonta al Paleolítico superior y comienza con formas de dominio sobre la tierra, que más tarde se convertirían en explotación sistémica de animales y humanos. También según Murray Bookchin, tras miles de años de evolución ambigua, ha llegado el momento de buscar en el origen de la vida social para restaurar la armonía perdida entre el ser humano y la naturaleza. El suyo, sin embargo, es un retorno cultural desvinculado de una propuesta política para reproducir el modelo primitivista, a diferencia del teórico primitivista anarquista cuyo objetivo político es transformar la sociedad a partir del modo de vida y de pensamiento de las sociedades primitivas.

Para Bookchin, la historia de la civilización es un proceso constante de extrañamiento de la naturaleza que se ha desarrollado mostrando un cada vez mayor antagonismo con ella: “Hoy más que nunca hemos perdido de vista el telos que nos convierte en un aspecto de la naturaleza, en relación no solo con nuestras propias ‘necesidades’ e ‘intereses’, sino también con los significados que están dentro de la propia naturaleza”[102]. El hombre occidental ha decidido que el desarrollo social solo puede tener lugar a expensas de la naturaleza, olvidando la importancia de su preservación. Esta elección, no exenta de consecuencias, se vuelca contra el ser humano y determina su malestar constante y creciente: de hecho, el ser humano ha sido el peor enemigo de sí mismo: “La disociación que hemos hecho entre sociedad y naturaleza, primero en el plano mental y luego en el fáctico, descansa en la bárbara cosificación de los seres humanos en medios de producción y objetos de dominación, cosificación que hemos proyectado sobre todo el mundo viviente”[103]. Hoy en día, la especie humana se ve fuertemente amenazada por este enfoque cultural que nos invade de manera cada vez más acuciante. La disociación efectuada entre sociedad y naturaleza, con sus dramáticas repercusiones en la esfera de nuestra psique, descansa en la cosificación de todo el mundo

viviente.

Es precisamente el carácter trágico del escenario que tenemos ante nuestros ojos lo que podría hacer pensar a muchos en dar marcha atrás. Pero una marcha atrás dictada por el miedo a la destrucción de la naturaleza y no por un rechazo pleno de su explotación representaría, para Bookchin, un intento limitado e inútil destinado a fracasar con el paso del tiempo: “Volver a la evolución natural solo para salvar nuestro pellejo de la catástrofe ecológica cambiaría poco, o nada, en nuestras sensibilidades e instituciones. La naturaleza seguiría siendo un objeto (pero, esta vez, temido en lugar de venerado) y los seres humanos seguirían siendo objetos con una orientación instrumentalista hacia el mundo (pero, esta vez, temerosos en lugar de arrogantes). El ‘verde’ seguiría siendo un disfraz, solo que de un tono más oscuro. La naturaleza seguiría desnaturalizada a nuestros ojos y la humanidad deshumanizada, aunque la retórica y algunos paliativos sustituyeran a los hornos de la industria despiadada y el balbuceo sentimental al estruendo de la cadena de montaje”[104].

En efecto, la sociedad se ha vuelto tan irracional que el equilibrio armonioso con la naturaleza ni siquiera parece ser objeto de reflexión. Esto lleva al pensador anarquista americano a considerar que las hipótesis políticas encaminadas a un mayor respeto de la naturaleza, pero no a una integración armoniosa con ella, están próximas. Incluso la idea misma de tener que retribuir a la naturaleza por las comidas que nos ofrece forma parte de un imaginario contractual que vuelve a introducir sórdidas relaciones comerciales en una visión que, por su propia esencia, debería estar excluida de ella. De hecho, Bookchin está convencido de que lo que llamamos naturaleza humana es un proceso profundamente arraigado en las raíces biológicas y en la inconsciencia de todo ser humano: un proceso en el que la cooperación, el apoyo mutuo y el amor son los verdaderos aspectos constitutivos y no solo elementos residuales[105]. La socialidad no es solo una parte de la naturaleza humana, sino su componente principal, porque se basa en las mismas tendencias asociativas y cooperativas presentes en la Tierra. Bookchin está convencido de que la cultura puede desarrollar estas tendencias y dotarlas de nuevos elementos cualitativos o, como demuestran las experiencias de la civilización, detenerlas y

distorsionarlas invirtiendo la tendencia originaria.

Por mucho que el ser humano intente negarlo, la naturaleza siempre resurgirá porque siempre está presente incluso en la especie humana misma. Sin cooperación y relaciones armoniosas, sin una recuperación del primitivismo presente bajo el velo de civilización que guía nuestras vidas, las personalidades se asfixian y comienzan a desintegrarse, como indica dramáticamente la crisis moderna del "yo". Hoy en día, a medida que los vínculos se disuelven cada vez de manera más brusca y vemos cada vez más pruebas de que el modelo social está impulsando problemas psíquicos cada vez más extendidos, podemos tomar conciencia aguda del hecho de que la individualidad implica liberarse de los elementos de control social. La sociedad está modelando la realidad, privilegiando los miedos del individualismo y negando la necesidad de formar parte del grupo, de practicar la cooperación y el amor. Bookchin está convencido de que una sociedad armoniosa con la naturaleza y, por tanto, ante todo armoniosa con el ser humano, es la sociedad ecológica.

La sociedad ecológica se basa en el concepto de humanitas generalizada, que debe sobrevivir a la conformación del sistema de control social de las mentes. La jerarquía debe ser sustituida por la interdependencia y la asociación, la libertad ya no debe oponerse a la naturaleza ni el individuo a la sociedad.

Lo que hoy se hace pasar por libertad es en muchos casos pura prevaricación, como la libertad de contaminar, la libertad de explotar, etc. Por el contrario, la sociedad ecológica se basa en un respeto preciso y fuertemente sentido de los límites de los valores: "Una sociedad ecológica reconocería plenamente que el animal humano está biológicamente estructurado para vivir con sus semejantes, cuidarlos y amarlos dentro de un grupo social amplia y libremente definido. Estos rasgos humanos se concebirían no como meros atributos de la naturaleza humana, sino como elementos que la constituyen y la conforman, indispensables para la evolución de la subjetividad y la personalidad humanas. Estos rasgos se considerarían no simplemente como mecanismos de supervivencia o como rasgos sociales de la comunidad biológica humana, sino como los materiales reales de los que está hecha la estructura de la

sociedad ecológica”[106]. Algunos de los elementos presentes en la sociedad ecológica han sobrevivido, adaptándose al orden de poder imperante, en la historia del auge de la jerarquía y la dominación. Bookchin señala que los espacios de libertad siguen presentes en aquellas comunidades donde la palabra libertad no existe (porque no necesita existir), donde la lealtad se practica continuamente y las relaciones no están marcadas por la dominación. Desde que la humanidad ha sido capaz de expresar la subjetividad de la naturaleza a través de la profunda conexión con ella, la propia naturaleza ha demostrado lo armoniosa que puede ser la existencia. Es precisamente sobre la fuerte interacción de la libertad social y la libertad natural como Bookchin sugiere modelar una verdadera ecología de la libertad. Por tanto, no solo es posible, sino también necesario, integrar las costumbres que caracterizan a las sociedades orgánicas, como el usufructo, la complementariedad y la igualdad, en una visión actual y nueva de la libertad.

Las sociedades orgánicas consiguieron desarrollar un modo de existencia basado en la integración y no en la destrucción. Cuando la civilización introdujo la distinción entre un “reino de la necesidad” y un “reino de la libertad”, se desarrolló en su lugar una ideología social basada en la dominación y la explotación. La civilización ha afirmado constantemente considerarse necesaria y superior a cualquier otra forma de organización humana. Esta actitud se apoyaba en la idea de una naturaleza avara que solo podía sostener a pequeños grupos y en la que el propio tiempo libre sería posible gracias a la explotación del trabajo de la mayoría de los seres humanos. “Las sociedades prealfabetizadas nunca compartieron este punto de vista y, por regla general, se opusieron a cualquier intento de imponerlo. Lo que hoy llamamos trabajo extenuante se adaptaba entonces espontáneamente a la necesidad comunitaria de socializar todos los aspectos de la vida, a fin de dar un sentido de participación colectiva y de alegría a las tareas físicamente más exigentes”[107]. Este pasaje evidencia un fuerte punto de contacto entre los dos pensadores anarquistas: ambos subrayan que las sociedades prealfabetizadas nunca lucharon contra la naturaleza, sino que la respetaron; no trataron de someterla sino que la armonizaron con sus formas; no la temieron, sino que sabían que se alimentarían de sus frutos. La necesidad de comer o beber impulsaba una cooperación constante y una profunda solidaridad.

Las propias palabras libertad y necesidad ni siquiera se percibían porque carecían de la división tan apreciada por el abstraccionismo cultural liberal. Fue la civilización posterior la que impuso su carácter represivo tanto a la naturaleza humana como a la no humana, afirmando constantemente la separación entre ambos conceptos (hoy tan distantes).

Una instrumentalización similar se puso en práctica para el principio de usufructo. Incluso el anarquismo clásico, de Proudhon a Kropotkin, modeló su idea de libertad sobre planteamientos contractualistas que no suponen, para Bookchin, un gran avance respecto al sistema de justicia capitalista. "Los seguidores de Proudhon, de Bakunin y de Kropotkin, en los contratos 'libremente firmados' entre seres humanos y entre comunidades niegan en cierto sentido el término libremente por el estrecho significado de libertad que implica ese contexto. De hecho, no es casualidad que este tipo de lenguaje se encuentre en las constituciones y códigos de las peores repúblicas burguesas"[108]. Esta idea asociativa contractual está ausente en las sociedades prealfabetizadas, que de hecho se oponían a ella. Los vínculos contractuales entre tribus siguieron siendo esencialmente inexistentes hasta el Paleolítico superior y solo después de que la dominación modelara sus estrategias de mantenimiento y expansión del poder, la equivalencia, la equidad y el contrato empezaron a formar el contexto de las relaciones sociales humanas. Los principios del intercambio y su ética contable eran irrelevantes en una comunidad regida por las costumbres del usufructo, de la complementariedad y el mínimo irreductible. En aquella etapa, los frutos de la naturaleza estaban ahí para ser disfrutados, no para ser compartidos, e incluso cuando había reparto se guiaba por tradiciones igualitarias que tenían muy en cuenta los factores que caracterizaban a los miembros de la tribu (edad, sexo, etc.).

Bookchin subraya que la forma de los "tratados" que se observa entre las comunidades prealfabetizadas de la historia, y que aún hoy se encuentra entre las sociedades primitivas de cazadores-recolectores, está centrada en el proceso y no en la distribución: su objetivo es establecer acuerdos sobre la toma de decisiones y coordinar acciones comunes, no repartir el poder y las cosas. También las alianzas personales son el medio por el que se rompen

los lazos de parentesco para extender el sistema de cooperación más allá del perímetro tribal original. Como muestra, el ejemplo de los bienes intercambiados entre personas en forma de regalos, que son prueba de lealtad mutua y no tienen precio ni valor de cambio.

Estas sociedades primitivas fuertemente arraigadas en la armonía de la naturaleza demostraron la posibilidad de vivir con las cosas en lugar de poseerlas. La profunda conexión con la naturaleza modelada de este modo produce un "yo" colectivo que se caracteriza por el espíritu de cooperación y el respeto a la naturaleza. En cambio, el énfasis moderno en el "yo independiente" no expresa las virtudes de la autonomía, sino la brutal ideología del egoísmo omnipresente hasta la locura (cuyos efectos son fácilmente visibles). Esto es totalmente contrario a los orígenes mismos de la cooperación humana y disuelve el sentido de la solidaridad. La privación de vínculos profundos con los semejantes refuerza también la separación de la naturaleza y predispone a los seres humanos a una vida brutal: "Se retuerce la sociedad para adaptarla al mercado en lugar de adaptar el sistema de distribución a la sociedad. Dada esta orientación (o, más bien, esta falta de orientación), el 'reino de la necesidad' puede, en efecto, tener sus raíces en la avaricia, pero no en la 'avaricia' de la naturaleza, sino en la de la gente y, más concretamente, en la de las élites, que establecen las convenciones sociales. Cuando se vive con el temor constante de ser engañado en el intercambio, de recibir menos de lo debido, empieza a adquirirse el hábito de dar a los demás menos de lo que les corresponde, al principio inconscientemente y luego con malicia y mezquindad activas. Una sociedad compuesta de exiliados es una sociedad exiliada, exiliada de la raíz de la asociación humana que es el cuidado solícito de los demás. El 'reino de la necesidad' domina al 'reino de la libertad' no porque la naturaleza sea celosamente posesiva de su riqueza, sino porque la riqueza se vuelve celosamente posesiva de sus tesoros y prerrogativas"[109]. Así tenemos el surgimiento de la dominación y el poder como necesidades y como imperativos sociales.

Bookchin observa que la tan cacareada confianza del contractualismo oculta exactamente su contrario: la desconfianza en la posibilidad de una alianza solidaria entre los seres humanos. La propia necesidad de definir hasta el último detalle es una prueba de

la gran fragilidad de este tipo de marco cultural. Todo acuerdo refleja el miedo a tener que poner freno a posibles y siempre recurrentes prevaricaciones: “Trágicamente, la civilización ha asociado la querencia con el control, la dominación y la autoridad; de ahí que también la haya asociado con la supremacía y, en el mundo arcaico, con la superhumanidad divina del gobernante absoluto”[110].

Como se ha señalado en varias ocasiones, John Zerzan también sitúa la aparición de la destructividad humana en el Paleolítico superior. El modelo de vida cazador-recolector ha sido el modelo exclusivo de la condición humana durante aproximadamente el 99% de su existencia, desde mucho antes de la aparición del Homo sapiens, es decir, desde hace al menos dos millones de años hasta hace unos diez mil u once mil. En esa época surgieron la agricultura, la ganadería, las diferencias de género, las diferencias sociales y la civilización. Desde entonces, hemos sido testigos de los múltiples intentos del contexto cultural por moldear a las personas sobre la idea de que nunca había existido una condición de armonía con la naturaleza y de profunda solidaridad con los semejantes. “Al fin y al cabo, según esta tradición de pensamiento, nuestra existencia precivilizada de privaciones, brutalidad e ignorancia habría encontrado en la autoridad un ser benévolo que nos habría salvado de la barbarie. Pensemos en las imágenes que nos vienen a la mente cuando se mencionan etiquetas como ‘cavernícola’ o ‘neandertal’. Estas imágenes se inculcan y luego se conjuran para recordarnos dónde estaríamos sin la religión, el gobierno y el trabajo, y son probablemente las mayores justificaciones ideológicas de todo el circo de la civilización —ejércitos, religión, ley, Estado—, sin las cuales todos viviríamos en el brutal tópico de Hobbes”[111].

Como se analiza en el capítulo dedicado a los modelos de sociedades primitivas, estas imágenes son completamente erróneas. En los últimos años se han aportado cada vez más pruebas en los campos de la arqueología y la antropología, y ahora está cada vez más claro que antes de la aparición de la agricultura, la vida se caracterizaba por la armonía, una profunda conexión con la naturaleza y una fuerte solidaridad entre las personas. Zerzan identifica el concepto de domesticación, del que derivará el de destructividad, con el intento de someter a control las zonas libres

con fines de poder personal. Dado que durante todo el Paleolítico inferior y medio no hubo ni arte ni religión ni simbolismo abstracto (signos claros de una separación de la naturaleza) para el teórico del primitivismo anárquico hubo un periodo caracterizado por una estabilidad muy prolongada, una prueba más del buen funcionamiento de un modelo social que, desgraciada y lentamente, acabó cambiando (aunque con algunas excepciones importantes). "Sucedió tan lentamente —casi de manera imperceptible— que la gente no se dio cuenta de lo que estaba pasando ni siquiera de lo mucho que corría el riesgo de perder. La alienación provocada por la división del trabajo —alienación de los demás, del mundo natural y del propio cuerpo— alcanzó entonces una especie de masa crítica, llegando a su apoteosis en lo que llamamos civilización"[112].

La vida de los cazadores-recolectores se caracterizaba, por el contrario, por la afirmación de la igualdad entre los sexos, por la constitución física robusta y resistente a las enfermedades y, sobre todo, por el largo y central vínculo con la naturaleza. Por el contrario, la alienación desarrollada por la civilización conlleva un profundo distanciamiento del propio cuerpo y de las propias necesidades e inevitablemente conduce también a una clara separación de la naturaleza. A partir del Paleolítico superior, a medida que el mundo humano comienza a ser artificial y siempre modelado por la tecnología, el mundo natural también comienza a cambiar, vaciándose de su fuerza vital, implicando a todos los seres vivos en este proceso.

Como ya se ha destacado ampliamente, una de las instituciones clave nacidas del desarrollo de la agricultura es la división del trabajo. Con ella, el ser humano comienza a separarse de la comunidad al crear identidades aisladas y reconocer el poder de la especialización. Esto último impulsa una dependencia de las capacidades externas de las personas: así comienza a regir el poder personal del técnico y deja de ser el vínculo indisoluble de la comunidad. Este aspecto, por central que sea, parece no ser percibido por la cultura generalizada que logra la aparentemente difícil tarea de invertir su papel social. Lo que provoca fricciones y conflictos se presenta como funcional a una sociedad muy hábil para exaltar sus propias obras y astuta para ocultar la desertización que las acompaña.

La civilización niega constantemente el fracaso que nos conduce hacia la aniquilación de nuestra vida sensual. Cada vez más separados de los demás y de nosotros mismos, vivimos una vida marcada por los principios del thanatos y ya no por el eros. La condición de infelicidad permanente que nos condiciona constantemente nos está haciendo olvidar el significado de la propia palabra vida, y todo ello se ha originado con el cercamiento de la tierra. Por eso, según Zerzan, cada vez es más urgente volver la vista al periodo anterior al nacimiento de la agricultura: "Los humanos utilizaban el fuego para cocinar vegetales fibrosos hace unos dos millones de años y navegaban por mar abierto hace al menos 800.000 años. Poseían una inteligencia igual a la nuestra y disfrutaron durante mucho tiempo de la mejor y menos destructiva forma de adaptación humana al mundo natural que jamás haya existido. Si en los libros de texto se preguntaban: '¿Por qué tardó tanto el Homo en adoptar la domesticación o la agricultura?', hoy se preguntan por qué lo hizo"[113].

Capítulo 6

Dos propuestas políticas

John Zerzan y Murray Bookchin proponen dos modelos de sociedad que reflejan sus propios análisis. Bookchin propone el municipalismo libertario, es decir, una confederación de municipios autónomos con mecanismos de toma de decisiones basados en la democracia directa. Según Bookchin, "lo que llamamos política es en realidad gobierno del Estado. Es profesionalismo, no control popular; monopolio del poder por unos pocos, no poder de muchos; delegación en un grupo 'elegido', no un proceso democrático directo que incluya al pueblo en su conjunto; representación, no participación"[114]. La política se describe como una técnica refinada para movilizar a los votantes con el fin de alcanzar objetivos preseleccionados. Los políticos consideran a las personas como una mera herramienta con la que, en primer lugar, obtienen su poder y solo en una medida residual alcanzan objetivos (siempre preseleccionados). Bookchin, por el contrario, está convencido de que la verdadera democracia es la que se basa en la participación directa. Esta debe basarse en debates en diversas asambleas en las que se nombran delegados (siempre sustituibles) que a su vez debaten en otras asambleas con delegados de otros territorios.

Considera esencial separar lo político y lo social del Estado: "Hemos perdido el sentido de lo que significa un sujeto político al asignar funciones y prerrogativas políticas a los llamados políticos, es decir, a un grupo selecto, a menudo elitista, de personas que practican una forma de manipulación institucional conocida como gobierno del Estado. […] También se corre el riesgo de perder el sentido de lo que significa ser ciudadano, un estatus que se confunde cada vez más con el de ser meros votantes y contribuyentes, transformados en receptores pasivos de bienes y servicios proporcionados por un Estado todopoderoso y nuestros representantes electos"[115]. Según el teórico del municipalismo libertario, en el Estado es donde los corruptos frustran las posibilidades emancipadoras de la política y pretenden degradar al individuo al no reconocerle un papel activo en la determinación de los procesos sociales.

En su configuración, el Estado siempre ha condicionado la vida de

los seres humanos, debilitando y humillando a las personas. Toda comunidad debería existir sin el Estado, que, como una gran máquina, nos vigila y reduce nuestros espacios de libertad. Su capacidad de dominación se expresa no solo a través de la fuerza bruta, sino también a través de procesos generalizados de despersonalización. Precisamente por estos aspectos, es necesaria una descentralización orientada a recuperar el espíritu de comunidad y un proceso emancipador del individuo: "La libertad municipal es, en última instancia, la base de la libertad política y esta es la base de la libertad individual. El nacionalismo, al igual que el estatismo, está tan arraigado en el pensamiento moderno que la idea de política municipal ni siquiera se contempla en el abanico de posibles formas de organización de la sociedad. Sin embargo, durante muchos siglos la ciudad ha sido la principal fuente de resistencia a la arbitrariedad del Estado nacional, retrasando su establecimiento y contrarrestando formas asociativas que durante mucho tiempo se han resistido a la usurpación por parte del Estado de las libertades municipales e individuales"[116]. Bookchin está convencido de que la recuperación de la idea de democracia participativa se centra en la reactivación de las asambleas populares, tanto a nivel municipal en los pequeños municipios como a nivel de barrio y vecindario en las grandes ciudades. De hecho, siempre que se han producido históricamente verdaderos levantamientos sociales, la gente ha adoptado la forma asamblearia para expresar su deseo de participar: se trata de la herramienta más ágil disponible en contextos civilizados.

Aunque la autoorganización asamblearia es un elemento central de cualquier cambio social serio, para Bookchin no es suficiente si no va acompañada de una conciencia fuerte capaz de imprimir contenido y trayectoria. De hecho, incluso las formas de autoorganización pueden ir en contra de la libertad si se conciben de forma esquemática: "También sería ingenuo creer que formas como las asambleas populares de barrios, ciudades o pueblos son suficientes por sí mismas para constituir una vida pública libertaria, es decir, que pueden dar lugar a un cuerpo político libertario en ausencia de un movimiento libertario altamente consciente, bien organizado y con un programa claro"[117].

Un segundo aspecto del municipalismo libertario reside en la

necesidad de comunicación entre asambleas. Según Bookchin, la confederación permitiría que este elemento tuviera lugar, tal y como demuestran las diferentes épocas en las que se han formado asambleas municipales: “El impulso de crear entidades paranacionales se remonta a la época de los griegos y continúa a través de la historia hasta la Comuna de París y hasta épocas mucho más recientes, épocas en las que el Estado-nación centralizado amenaza con convertirse en una fuerza avasalladora incluso en los asuntos locales. El concepto de confederación tiene su origen en la idea misma de municipio. Aunque en un principio tuvo un carácter más defensivo que creativo, nos ha proporcionado sin embargo extraordinarios ejemplos de libertad tanto dentro de las agregaciones locales como entre ellas”[118]. La conexión entre las distintas asambleas también es importante porque corren el riesgo de volverse populistas y localistas. Bookchin subraya que hay que prestar atención al hecho de que a menudo fue la resistencia que opusieron los municipios la que limitó la prepotencia de los Estados, la que frenó el proceso por el que estos arrebataron la vitalidad a las ciudades y pueblos suplantando sus funciones por órganos burocráticos, policiales y militares. Afortunadamente, la historia es testigo de este conflicto permanente, dejando claro a Bookchin que los movimientos locales, confederales y comunitarios tienen la tarea de oponerse al Estado y establecer un poder paralelo que lo sustituya.

La política llevada a cabo en los territorios debe dar prioridad a las necesidades de las especificidades locales. De este modo, las personas podrán desarrollarse plenamente porque “la sociedad de mercado, obsesionada por la concentración en los objetos que denomina mercancías y por la burda monetización de todos los aspectos de la vida, nunca ha producido individualidades auténticas, a menos que se quiera hacer pasar por tales a unos cuantos industriales de la arrogancia o a unos cuantos comerciantes ladrones. Aunque cualquier intento de delimitar una sociedad ecológica a partir de una comunidad libre, autónoma y orgánica —orgánica tanto en el respeto a la flora y la fauna como en el fomento de la solidaridad humana y la ayuda mutua— corre siempre el riesgo de convertirse en una ‘comunidad popular’ en el sentido localista e incluso fascista de la definición, sigue siendo, sin embargo, el terreno más fértil para el desarrollo de personalidades

altamente conscientes y creativas”[119].

Los aspectos fundamentales del municipalismo son la confederación, la interdependencia y la libertad. Según el teórico del municipalismo libertario, toda opción política debe ponerse en práctica inicialmente en sus estructuras elementales —los pueblos, las aldeas, los barrios y las ciudades—, porque es en este nivel donde es posible empezar a familiarizarse con los procesos políticos y experimentar verdaderamente la participación directa.

De hecho, Bookchin está convencido de que un poder arrebatado al pueblo es un poder en manos del Estado y, a la inversa, que cualquier poder en manos del pueblo es un poder arrebatado al Estado (el poder debe estar obligatoriamente en manos del Estado o en manos de la gente). Cuando está en manos del Estado, son los profesionales de la política, sus servidores burocráticos, quienes dan forma a su gobierno. “Solo si se rompe toda la estructura piramidal, si la jerarquía vertical es sustituida por la ecocomunidad horizontal, el principio de dominación quedará eclipsado, sustituido por el principio de complementariedad y participación”[120]. Si la gente consigue recuperar el poder del Estado, este proceso irá necesariamente seguido de la desprofesionalización de su gestión. Partiendo de la consideración de que el poder es un elemento sólido y tangible que se basa en la fuerza (que el Estado monopoliza), es necesario que la gente encuentre la manera de reapropiarse de él, “que la gente tenga o no el poder depende de si está o no armada, de si ha creado o no sus propias milicias de base para defenderse no solo de criminales o invasores, sino también del poder siempre invasor del Estado”[121].

Los ejemplos de Bookchin para confirmar esta tesis se refieren una vez más a la organización de las ciudades griegas: “Una formación cívica destinada a crear una política genuina, una ciudadanía capaz y una economía municipal sería fácilmente vulnerable si no sustituyera a la policía o al ejército profesional por una milicia, es decir, una guardia cívica compuesta por patrullas, con turnos, con fines de vigilancia, y una milicia ciudadana bien entrenada para hacer frente a las amenazas externas a la libertad. La democracia griega nunca habría sobrevivido a los repetidos ataques de la aristocracia sin su milicia de hoplitas, aquellos soldados de a pie

que acudían a la llamada con sus propias armas y oficiales elegidos. La trágica historia de la supremacía conquistada de los Estados sobre los municipios autónomos, incluso la historia del surgimiento de la oligarquía en las ciudades libres del pasado es una historia de profesionales armados que arrebataron el poder a personas desarmadas o que fueron desarmadas con el pretexto de prevenir incidentes desagradables en el territorio"[122]. Esta autonomía, que para Bookchin es también una radicalización de la democracia, tratará de sustituir al Estado por municipios basados en estructuras confederales. Para ello, necesitará también la difusión de una cultura antitética a la dominación uniformizadora y homogeneizadora característica del Estado.

En las sociedades modernas asistimos a una política modelada por el poder en la que el papel del electorado es cada vez más marginal: el condicionamiento constante y el carácter unidireccional del proceso de producción no le dejan margen de actuación. La dominación del Estado también es posible gracias a los partidos políticos. Estos se forman para condicionar las mentes, para movilizar a las personas con el fin de ser elegidas para la gestión del poder. Históricamente han demostrado bien su tendencia a apoderarse de las necesidades expresadas por la gente y su capacidad para remodelarlas según criterios estatales: "La revolución bolchevique de 1917-1921 es un ejemplo de manual del agotamiento de un movimiento popular por un partido fuertemente centralizado. La revolución llegó a su fin con la erradicación de un complejo sistema consultivo de base (los soviets) por un partido con una fuerte vocación estatal y con la desposesión total del pueblo de todo el poder conquistado con tanto esfuerzo"[123].

Bookchin está convencido de que la democracia solo puede existir si es asamblearia y directa. El propio concepto de democracia representativa expresaría una contradicción en los términos: donde hay delegación de poder, no puede haber democracia. El obstáculo del tamaño de las sedes y del gran número de personas que tendrían que expresarse sobre cuestiones concretas se ha superado en numerosas ocasiones en épocas pasadas: "Es posible coordinar estas asambleas populares a través de delegados con mandato imperativo, sujetos a rotación y revocación y, sobre todo, con instrucciones estrictas de apoyar o rechazar una cuestión determinada en el

calendario de trabajo de los consejos confederales compuestos, a su vez, por delegados de diversas asambleas de barrio"[124].

Bookchin señala que la eficacia de la democracia asamblearia se encuentra en su constante reaparición en fases históricas de fuerte transformación social. Un ejemplo nos lo muestra la coordinación creada por las secciones parisinas en 1793. A pesar de que en París vivían ya entre setecientos mil y un millón de habitantes, el pueblo consiguió coordinarse: "Estas secciones no solo fueron relevantes por su eficacia a la hora de abordar los problemas políticos recurriendo a los modos y formas de la democracia directa, sino que también desempeñaron un importante papel en el abastecimiento de la ciudad, impidiendo el acaparamiento de alimentos, eliminando la especulación, controlando el techo de determinados precios y muchas otras complejas tareas administrativas"[125]. Siguiendo este esquema interpretativo, ninguna ciudad sería tan grande que no pudiera ser formada por asambleas populares. Según Bookchin, la decisión tomada a través de la participación directa no tiene por qué obligar a todos los implicados a hacer realmente operativa esa política: manteniendo clara la distinción entre la formulación de la política y su gestión, entre la función de las asambleas populares y las personas que ejecutan esas resoluciones, es fácil separar los problemas organizativos de los políticos.

El municipio es para Bookchin la base de una sociedad libre, el fundamento necesario de la individualidad y la socialidad. El municipio es el único ámbito en el que puede tener lugar la confrontación intelectual y emocional. Esto es profundamente diferente del referéndum, que se opone al municipio en varios aspectos. Se expresa en la intimidad de la propia cabina electoral o en la soledad electrónica del propio hogar (como defienden con entusiasmo incluso los movimientos políticos recientes): "Votar, como sondear las preferencias de jabón y detergente, es la cuantificación completa de la ciudadanía, de la política, de la individualidad. El mero voto refleja un 'porcentaje' preformulado de nuestras percepciones y valores, no su plena expresión. Es la reducción técnica de las opiniones a simples preferencias, de los ideales a meros gustos, de la comprensión universal a una simple cuantificación, del mismo modo que las aspiraciones y creencias pueden reducirse a unidades numéricas"[126]. Con el referéndum, el

individuo atomizado solo percibe trivialmente un único aspecto de la cuestión debatida. Se le pide que responda con un “sí” o un “no” y no interviene abordando la complejidad de las cuestiones.

Según el teórico del municipalismo libertario, la formación de una personalidad y de una responsabilidad en sentido comunitario no puede constituirse en la intimidad de la cabina de votación: para ello, es necesaria la existencia de individuos que piensen y se expresen juntos, que busquen la confrontación y defiendan los valores de solidaridad en los que creen.

Acostumbrados a pensar a partir de las indicaciones del poder, los ciudadanos se dejan llevar por las falsas representaciones de una realidad cada vez más invalidante: “En ausencia de un municipio a escala humana, comprensible e institucionalmente viable, es sencillamente imposible cumplir esta función fundamental de la política. Y así, la implicación política se evalúa en función del porcentaje de votantes que participan en los procesos políticos: un envilecimiento que distorsiona por completo el auténtico significado de estos términos, erradicando su contenido ético”[127].

Bookchin ve una profunda diferencia entre las economías municipales y las capitalistas. Los campesinos vivían el intercambio de sus productos, comparando e intercambiando opiniones, mientras que las corporaciones capitalistas actuaban sobre la base de fríos cálculos financieros. La cultura predominante en los mercados de las aldeas y en muchas comunas medievales imponía limitaciones morales precisas a la riqueza (reforzadas también por preceptos religiosos). En la cultura católica de la época, comprar y vender estaba mal visto. “Por el contrario, los capitalistas del siglo XVIII, ahora hegemónicos, eliminaron prácticamente todas las restricciones morales, públicas y religiosas a la compraventa y la expansión en los centros de comercio marítimo e interior”[128]. Con la aparición de la Revolución Industrial, la riqueza se afirma como virtud y el enriquecimiento sustituye a los viejos valores aristocráticos que impregnaban el pensamiento más generalizado: “De asociación ética de ayuda mutua, la comunidad se transforma en un tejido empresarial empeñado en la competencia y la manipulación, una profunda inversión del verdadero sentido de la asociación y la solidaridad que no tiene precedentes en la historia.

Por muy graves que fueran los delitos cometidos por los piratas de la Edad de Bronce durante sus actos de bandolerismo o por los mercaderes de las épocas clásica y feudal en el curso de los saqueos perpetrados en el extranjero, todos ellos consideraban sin embargo intocables a sus respectivas comunidades y contribuían generosamente a su esplendor cívico. En cambio, el nuevo comerciante, y sobre todo el industrial que viene detrás, empieza a considerar su propia comunidad como un territorio de conquista, saqueándola a menudo sin freno"[129].

Esta nueva actitud de saqueo de los recursos se impondrá a expensas de los preceptos religiosos anteriormente compartidos por los comerciantes. Bookchin observa que esta nueva forma antisocial de individualismo supuso también la aparición de un nuevo sistema de apoyo ideológico: leyes que aplicaban severas penas a los contratos incumplidos y sacerdotes que empezaban a apoyar y justificar el lucro. En este proceso, el papel de la urbanización no fue secundario: los centros urbanos encarnaban el desarrollo industrial y comercial que exigía el dominio capitalista. A medida que estos centros se expandían, acababan destruyendo cada vez más la naturaleza circundante. Con el paso del tiempo, la dominación ha ido modelando sus técnicas de seducción, imprimiendo así a la vida social la normalización estandarizadora de la fase actual.

Para frenar esta deriva, el municipalismo libertario propone una fragmentación del orden económico que difiere tanto de la centralización económica según el modelo de las empresas nacionalizadas como de las formas de capitalismo colectivista controlado por los trabajadores. De hecho, según Bookchin: "La utilización de la participación efectiva de los trabajadores en la producción, incluso la entrega global de las funciones industriales a los trabajadores que las realizan, se ha convertido en otra forma de racionalización del tiempo y de los modos de funcionamiento: la explotación sistemática del trabajo llevando al propio trabajador a ser cómplice de su propia explotación"[130]. El teórico anarquista sostiene que esta participación de los trabajadores en la gestión industrial no configura una realidad alternativa porque está inserta en la misma lógica de dominación capitalista. En todo caso, la gran industria produce una despersonalización y reproduce la lógica del expansionismo estatal.

Por el contrario, la propuesta de economía municipal debería centrarse en la gestión de pequeñas empresas por parte de personas reunidas en asambleas libres. Los aspectos más técnicos, como qué herramientas utilizar, cómo planificar el trabajo, cuántos bienes distribuir, son cuestiones que la economía municipal de Bookchin debería resolver en la práctica. El municipalismo libertario quiere vincular la economía a la esfera cívica y para ello será necesario que no haya tareas. Todo el mundo debería sentirse parte de una vida solidaria basada en la cooperación. “El imperativo de ‘crecimiento o muerte’ del capitalismo está en contradicción radical con los imperativos ecológicos de interdependencia y limitación. Los dos imperativos ya no pueden existir, ni una sociedad fundada sobre el mito de su reconciliación puede esperar sobrevivir: o establecemos una sociedad ecológica o lo la sociedad se hundirá para todos, independientemente de su estatus social”[131].

El pensamiento político de John Zerzan se centra en un aspecto: mostrar el dramatismo de nuestro presente. Zerzan está convencido de que primero debemos emprender un proceso de liberación individual de los omnipresentes mecanismos de control social. Convencido de que el poder se basa en la incapacidad de los individuos para rebelarse contra sus dictados, el anarquista estadounidense sostiene que el primer paso hacia la liberación debe darlo el individuo. Sin embargo, este proceso de liberación no puede realizarse plenamente sin una liberación simultánea del entorno. En efecto, no puede existir liberación del individuo si el terrible escenario de barbarie, alienación y destrucción permanece inalterado. Las razones que deben sustentar nuestro proceso de liberación deben proceder del residuo de primitividad, de esa parte de nosotros mismos que, por muy alterada que esté, no puede ser eliminada. Según Zerzan, de hecho, ser capaces de ver el drama de nuestro presente es la única oportunidad que tenemos de intentar remediarlo. “La vida cotidiana se compone cada vez más de desesperación, depresión y alienación, intercaladas con noticias sobre la última oleada de asesinatos en serie o la más reciente catástrofe ecológica mundial, consumidas como horribles formas de distracción del vacío”[132]. Desde niños somos educados para ser funcionales al productivismo de una realidad meritocrática, competitiva, tecnologizada y tristemente alienante. Poco a poco implementamos procesos de blindaje y separación de nosotros

mismos, sin darnos cuenta de que responder a los dictados de este contexto significa renunciar a nuestro equilibrio, a nuestra armonía. Y así preferimos drogarnos con barbitúricos antes que recuperar nuestras existencias.

Nuestra pequeña parte vital no civilizada nos pide poder vivir de nuevo, sentir la sensualidad de la naturaleza tanto en el exterior como en el interior. El mundo se está convirtiendo en un desierto de sufrimiento y alienación, y la cultura posmoderna no deja de recordarnos nuestra obligación de aceptarlo: es una cultura de renuncia a la que se nos acostumbra, ante todo, una renuncia a la vida. Zerzan reclama una respuesta consciente dispuesta a abandonar este escenario: "El abandono voluntario del modo de vida industrial no es una renuncia, sino una sana regresión. Abandonando la condición y la dirección actuales del mundo buscamos la guía de quienes han seguido viviendo espiritualmente en la naturaleza. Su ejemplo muestra lo que necesitamos para abrirnos camino hacia lo que aún espera a nuestro alrededor"[133].

Afortunadamente, también inspirados por el pensador anarquista, algunas revueltas nos recuerdan constantemente que la lucha es una posibilidad del presente y no un mero recuerdo del futuro. Por ejemplo, en la zona de Eugene (Oregón), donde vive Zerzan, a mediados de los noventa se produjo un encuentro entre personas unidas por el deseo de proteger la naturaleza. La exitosa defensa del bosque de Warner Creek atrajo a una multitud de jóvenes dispuestos a abandonar sus ciudades para vivir en un pueblo donde las casas se construyeran sobre los árboles. Esta primera ocupación inspiró la segunda en 1998. Opuestos a la tala del bosque (los viejos árboles iban a acabar en los aserraderos de las industrias del noroeste de Estados Unidos), los activistas, bajo el nombre colectivo de Red Cloud Thunder, pasaron días y noches custodiando los árboles, a veces sin pisar el suelo durante días. Estas personas acabaron identificándose completamente con el paisaje circundante y se dieron cuenta de que vivir de otra manera era realmente posible.

Su deseo de rechazar la civilización moderna se refleja también en los relatos y poemas que escribieron en defensa de su nuevo estado natural. Muchos de ellos se habían pasado a una ecología más

radical después de haber creído en un planteamiento reformista inicial (que se expresaba en campañas ecologistas marginales): "Algunos, burgueses desilusionados, eran licenciados en estudios medioambientales, con conocimientos básicos de biología, química, física, etc., pero encontraban que el enfoque científico de las cuestiones ecológicas carecía profundamente de dirección política y espiritual. Otros eran trabajadores que buscaban una salida de la jaula de la civilización y una comunidad de resistencia en la que compartir conocimientos y librar la batalla por la naturaleza. Cuando se trasladaron a vivir entre los árboles, lo que tenían en común era un sentimiento de profunda afinidad con la naturaleza y el deseo de sumergirse en un sistema natural, de alcanzar un nivel de conciencia que ni los entornos urbanos abarrotados ni los libros ni las conferencias les habían proporcionado. Buscaban un sentido de pertenencia, una conexión con todos los seres vivos. Para los defensores del bosque de Fall Creek, la acción directa en defensa de los espacios no civilizados no era una cuestión de debates políticos abstractos ni de explicaciones científicas, sino de liberarse del dualismo naturaleza-cultura, de dar la espalda a la civilización y pasar a formar parte de la comunidad de todos los seres vivos"[134].

Al mismo tiempo, otros activistas proclamaron la libertad de determinadas zonas de Eugene. Entre ellas estaba el Estado Libre de Minnehaha, en Mineápolis (Minnesota), que fue especialmente importante porque hizo posible una alianza entre los activistas de Earth First! y la comunidad india mendota. Gracias a esta alianza se inició la ocupación de un yacimiento arqueológico prehistórico que iba a ser destruido para construir una autopista. La coalición de activistas demostró que oponerse a un proyecto de este tipo podía ser posible al conseguir retrasar las obras de la autopista durante muchos meses. Al mismo tiempo, en el Estado Libre de Minnehaha, en el distrito de Whiteaker, donde también vive Zerzan, se llevaron a cabo numerosas actividades para demostrar que la liberación de la opresión estatal no solo era necesaria, sino también posible. Teniendo en cuenta estos aspectos, no es de extrañar lo que describe Theresa Kintz: "En 1990, la ciudad de Eugene fue reclutada en bloque en primera línea del movimiento anarco-ecologista cuando los medios de comunicación dominantes se dieron cuenta de que la ciudadanía no era nada tímida a la hora de expresar sus simpatías por el Black Bloc, activo en los enfrentamientos de Seattle

cuando la cumbre de la Organización Mundial del Comercio atrajo a un gran movimiento de protesta. Los 'anarquistas de Eugene' se convirtieron en el centro de atención de todo el país y la ciudad pasó a ser conocida como la 'capital anarquista de América'. Un reportaje emitido en el programa de televisión 60 Minutes, al que siguieron una serie de entrevistas en las principales revistas, hizo que la atención de los medios de comunicación siguiera centrada en Eugene durante meses. Los que no éramos precisamente recién llegados no recordábamos una época anterior en la que las palabras anarquía y anarquista se utilizaran tanto en la cultura popular"[135].

Dadas las simpatías manifiestas de Zerzan por el Black Bloc y las tesis de Ted Kaczynski, algunos podrían ver en él la simple imagen del demagogo que incita a las masas: nada más lejos de la profundidad de su pensamiento. Según Zerzan, de hecho, cuando la subversión del orden se produce a gran escala incluso la violencia tiende a estar ausente: "El primer ejemplo que me viene a la mente es la revuelta de mayo de 1968 en Francia, cuando diez millones de personas, en una huelga salvaje, tomaron los centros de trabajo. Estudiantes, obreros, todos. Los estudiantes dieron el pistoletazo de salida, pero luego la ola de protestas se produjo por sí sola. La policía y el ejército no sirvieron de nada al Estado, ya que todo el país estaba implicado; en un momento dado pensaron en hacer intervenir a la OTAN. Por desgracia, la protesta no duró mucho y pronto fue reducida, principalmente gracias a la acción de la izquierda y los sindicatos, que pensaban cooptar la energía revolucionaria al servicio de sus propias reivindicaciones reformistas. Pero durante un tiempo, la gente tuvo realmente el control de todo el país y no hubo ningún tipo de violencia: no hubo necesidad"[136].

Un segundo ejemplo dado por Zerzan se refiere al colapso del capitalismo de Estado en la Unión Soviética: "No hubo mucha violencia; el sistema simplemente se desmoronó"[137].

Un tercer argumento hace hincapié en el espíritu pacífico que caracterizaba a los nativos americanos: "Los diarios de Colón están llenos de hechos de este tipo, cientos de ejemplos en los que los nativos recibieron a los invasores con los brazos abiertos. Quizá lo que había que hacer era cortar el cuello a los invasores. Creo que

poca gente se opondría a tal punto de vista, salvo unos pocos; pero seguramente esos pocos nunca han sufrido ningún tipo de violencia ni personal ni contra su familia o su comunidad. La pregunta sigue siendo: ¿qué habría llevado a estas personas pacíficas a degollar a los invasores? El conocimiento de lo que les ocurriría y la convicción moral de que la violencia era lo correcto en esas circunstancias. No estaba, sin embargo, en su manera de ser"[138].

Zerzan participó en numerosos movimientos contra la devastación medioambiental y también fue condenado a quince días de cárcel. Preguntado en una entrevista por Devick Jensen sobre la inutilidad y la ineficacia de la lucha no violenta, Zerzan respondió: "He pensado durante mucho tiempo en la mejor manera de hacerme útil (y me doy cuenta de que en parte mi respuesta se basa en el privilegio de clase, en tener más opciones que muchos otros); por ahora me siento cómodo con mi contribución a la resistencia, que se realiza en el plano cultural. Para mí, las palabras son un arma más adecuada para derribar el sistema de lo que lo sería una pistola. Con esto no entro en los méritos de las elecciones de los demás, solo hablo de mí mismo. Es la razón por la que hago lo que hago, pero mis palabras son un arma"[139].

Según Zerzan, el viaje a casa (una existencia restaurada y plena) estaría a nuestro alcance, aunque el pensamiento de la cultura dominante afirma exactamente lo contrario. La civilización nos obliga a entregar nuestra mejor parte al proceso de dominación: es la entrega forzosa de una vida libre, natural y gozosa a la coacción normalizadora de una dominación cada vez más absoluta. La cultura contemporánea se presenta cansada y derrotada: "Cada día trae para todos la tortura lacerante del vacío cotidiano […] crece y los síntomas que abundan significan la negativa a dejar esta tierra insatisfecha"[140]. Los medios por los que la civilización se mantiene no hacen sino separarnos de nuestra auténtica vida, alienarnos y reforzar nuestra sensación de malestar. Nos creemos impotentes ante los dogmas del capital porque nos han acostumbrado a vivir conforme a ellos. El mundo en el que estamos inmersos parece haber sido modelado para máquinas que controlan nuestra atrofia, sin embargo, existen alternativas: "¿De qué podríamos deshacernos ahora: fronteras, gobiernos, jerarquía…?"[141].

Zerzan cree que existe la convicción generalizada de que se daría lugar a muchas penurias y muchas muertes si se dejara de lado el sistema moderno de producción. Su crítica a esta opinión subraya que, en tal situación, habría un gran número de personas liberadas de empleos destructivos y manipuladores que podrían dedicarse a la libertad viviendo en el respeto a los espacios naturales. En el contexto actual, por el contrario, muy pocas personas pueden satisfacer realmente sus auténticas necesidades: "El hecho de hacer viajar mercancías miles de kilómetros, una práctica que es cualquier cosa menos marginal, es un buen ejemplo de actividad sin sentido, como lo es la producción de toneladas de herbicidas y pesticidas. Este cuadro de una humanidad condenada al hambre, si hubiera interés en un cambio, quizá podría entenderse mejor a la luz de algunos otros datos sobre la agricultura, de naturaleza más positiva. En principio, es perfectamente posible cultivar los propios alimentos. Existen planteamientos sencillos que no implican ninguna división del trabajo y dan un alto rendimiento incluso en pequeñas parcelas"[142].

Zerzan aboga por la permacultura porque se reproduce sin consumir la tierra. Por otro lado, como ya se ha subrayado ampliamente, se manifiesta profundamente contrario a la agricultura porque extrae más materia orgánica del suelo de la que devuelve. Sostiene la idea de cultivar en los perímetros urbanos, que es "otro aspecto de la transición en términos prácticos, y un paso más sería una propagación más o menos aleatoria de las plantas en la tradición de Johnny Appleseed"[143],[144].

En cuanto al tamaño de la metrópoli, Zerzan está convencido de que pronto habrá que abandonarla: "Nacidas de la necesidad del capital de centralizar el control del comercio, la religión y la dominación política, las ciudades siguen siendo el monumento en cuyos altares se sacrifican vidas en nombre de esas mismas necesidades básicas del capital. Algo parecido a lo que ahora llamamos museos podría ser una buena idea para que las generaciones venideras, después de la gran convulsión, supieran lo grotesca que se había vuelto nuestra especie"[145].

Paralelamente al abandono de las ciudades, Zerzan plantea la hipótesis de una migración desde los climas fríos a climas más

templados, ya que la calefacción de los espacios vitales en las zonas septentrionales es responsable de un gran derroche de energía. Cuando las personas hayan fortalecido su resistencia física, recuperando así su vínculo original con la naturaleza, esas zonas podrán repoblarse. En cuanto al crecimiento de la población, Zerzan ofrece una descripción asociada al modelo de dominación: “En cuanto a la población, su crecimiento es un fenómeno tan antinatural o neutro como lo es su tecnología. Cuando la vida carece fatalmente de equilibrio, la necesidad de reproducirse aparece como una forma de compensar la miseria, mientras los niveles de población serían relativamente bajos, como es el caso de los cazadores-recolectores no civilizados que aún habitan algunas regiones del mundo”[146].

A una verdadera transformación de lo existente seguiría también una concepción diferente de la vivienda. Las viviendas recuperarían su singularidad y originalidad. En este escenario, el concepto de salud también se transformaría por completo. La medicina industrial es plenamente cómplice del mecanismo global que controla y aniquila vidas: “Las prácticas curativas alternativas ya plantean un importante desafío al modelo dominante, pero la única solución real es la abolición de un sistema que, por su propia naturaleza, genera una increíble variedad de enfermedades físicas y mentales. De Reich a Mailer, por ejemplo, el cáncer es visto como el desarrollo de una locura general reprimida y negada. Antes de la civilización, la enfermedad prácticamente no existía. ¿Cómo podría ser de otro modo? ¿De dónde proceden las enfermedades degenerativas e infecciosas, los males emocionales y todas las demás dolencias si no es del trabajo, la toxicidad, la ciudad, el distanciamiento, el miedo, la insatisfacción, todo el entramado de una realidad deteriorada y alienada? Destruyendo la fuente, erradicamos el sufrimiento. Las dolencias menores podrían tratarse con hierbas y remedios similares, por no hablar de una dieta basada en alimentos sanos y no procesados. Es evidente que no se puede acabar con la industrialización y las fábricas en un instante, pero también lo es que hay que perseguir su eliminación con todo vigor en el fragor del ataque. Esta esclavización de los individuos y de la naturaleza debe desaparecer para siempre, de modo que palabras como producción y economía queden vacías de todo significado”[147].

En una sociedad así, la compraventa sería sustituida poco a poco por la cultura de la donación y, en lugar de la coacción uniformizadora del trabajo, asistiríamos a la aparición de una existencia libre y basada en el placer.

Zerzan subraya en la incapacidad de la megamáquina para reabsorber en sí misma los conflictos que surgen de los instintos, porque está convencido de que el verdadero instinto, si consigue hacerse oír, destruirá esta dinámica perversa: “En el punto extremo al que hemos llegado, podemos entrever la necesidad de un retorno completo a la tierra, a la intimidad de todos los sentidos con la naturaleza, la que se lograba antes de que la simbolización transformara la existencia en una caricatura cosificada y separada de sí misma. Esta vez podemos saborear la fascinación con mayor felicidad: ahora sabemos lo que nuestros antepasados no se dieron cuenta que había que evitar. Ya podemos empezar a agrietar el hormigón, como aconsejó una vez mi amigo Bob Brubaker”[148].

Bibliografía de las principales obras

de Bookchin por orden cronológico

"State Capitalism in Russia", Contemporary Issues: A Magazine for a Democracy of Content, vol. 2, nº 7, otoño de 1950. Con seudónimo M. S. Shiloh.

"A Social Study of Genocide", Contemporary Issues, vol. 3, nº 10, invierno de 1952. Con seudónimo M. S. Shiloh.

"The Problem of Chemicals in Food", Contemporary Issues, vol. 3, nº 12, julio-agosto de 1952. Con seudónimo Lewis Herber.

"Eastern Europe under the Iron Heel", Contemporary Issues, vol. 4, nº 13, noviembre-diciembre de 1952. Con seudónimo Robert Keller.

"Anti-Semitism in Eastern Europe", Contemporary Issues, vol. 4, nº 13, noviembre-diciembre de 1952. Con seudónimo M. S. Shiloh.

"Yugoslavia: Where Are the Real War Criminals?", Contemporary Issues, vol. 4, nº 13, noviembre-diciembre de 1952. Con seudónimo M. S. Shiloh.

"The Zionist Movement and Russian Anti-Semitism", Contemporary Issues, vol. 4, nº 15, 1953. Con seudónimo M. S. Shiloh.

"The Fate of American Civil Liberties", Contemporary Issues, vol. 4, nº 16, noviembre-diciembre de 1953. Con seudónimo Harry Ludd.

"Reply to Mr. S", Contemporary Issues, vol. 4, nº 16, noviembre-diciembre de 1953, pp. 255-261. Con seudónimo M. S. Shiloh.

"America on the Road to Hitler and Stalin", Contemporary Issues, fanzine, enero de 1954. Anónimo.

"Year One of the Eisenhower Crusade", Contemporary Issues, vol. 5,

nº 18, junio-julio de 1954. Con seudónimo Robert Keller.

"A Follow-Up on the Problem of Chemicals in Food", Contemporary Issues, vol. 6, nº 21, enero-febrero de 1955, pp. 51-57. Con seudónimo Lewis Herber.

"Reply to Letters on Chemicals in Food", Contemporary Issues, vol. 6, nº 21, enero-febrero de 1955, pp. 74-79. Con seudónimo Lewis Herber.

"The Betrayal of Hungary", Contemporary Issues, fanzine, noviembre de 1956. Anónimo.

"Arms for Hungary", Meeting Emergency Committee for Arms to Hungary, 11 de noviembre de 1956. Con seudónimo Robert Keller.

Arms to Hungary, Contemporary Issues, vol. 8, nº 30, julio-agosto de 1957. Con seudónimo Robert Keller.

"The American Economy: A Study in Contradictory Forces", Contemporary Issues, vol. 10, nº 37, noviembre-diciembre de 1959, pp. 28-62. Con seudónimo Robert Keller.

"A World Plan for the Solution of Modern Society's Economic and Social Crisis (introduction)", Contemporary Issues, vol. 11, nº 41, mayo-junio de 1961, pp. 30-34.

Our Synthetic Environment, Jonathan Cape, Londres, 1963. Con seudónimo Lewis Herber.

"Dangerous Environment of Man", Consumer Bulletin, nº 45, agosto de 1962, pp. 23-29. Con seudónimo Lewis Herber.

"The Transformation of our Environment", transmisión de radio WBAI-FM, Nueva York, 5 de octubre de 1962. Publicado como "The Changing Environment", Contemporary Issues, nº 46, junio-julio de 1963, pp. 21-23. Con seudónimo Lewis Herber.

"Fallout in Food", Citizens Committee for Radiation Information, Nueva York, noviembre de 1963. Con seudónimo de Lewis Herber.

"The Ravenswood Reactor: A Preliminary Report to the Public",

Citizens Committee for Radiation Information, Nueva York, 1963. Con seudónimo de Lewis Herber.

Crisis in Our Cities, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, Nueva York, 1965. Con seudónimo Lewis Herber.

"Revolution in America", Anarchos, nº 1, febrero de 1968. Con seudónimo Robert Keller.

"The Forms of Freedom", Anarchos, nº 2, primavera de 1968.

"Post-Scarcity Anarchy", Anarchos, nº 3, primavera de 1969.

"Paris, 1968", The Anarchist Reader, Fontana Paperback, 1977.

"An Open Letter to Paul Goodman", New York Times Magazine, 14 de junio de 1968.

"Against Meliorism", Anarchy 88, junio de 1968, pp. 191-192.

"Listen, Marxist! All We Are Saying…", The Philosophy of the New Left, Ed. Arthur Lothstein, Nueva York, 1970.

"Toward a Post-Scarcity Society: The American Perspective and S.D.S.", Radical Decentralist Project Resolution, mayo de 1969. Anónimo.

"The Anarchist Revolution" [entrevista de Dena Clamage], Fifth Estate, junio de 1969.

"The Power to Destroy, the Power to Create", Roots, Ecology Action East, Nueva York, 1969.

"The Youth Culture: An Anarcho-Communist View", Hip Culture: six Essays on Its Revolutionary Potential, Times Change Press, Nueva York, 1970.

"The Anarchist Revolution", Contemporary Anarchism, New Brunswick-Transaction Books, Nueva York, 1970.

"Toward an Ecological Solution", Ramparts Ecology Special, mayo de 1970.

Post-Scarcity Anarchism, Ramparts Books, San Francisco, 1971. Edición en español: El anarquismo en la sociedad de consumo, Kairós, Barcelona, 1974.

"Anarchism", Win Magazine, nº 5, 1 de mayo de 1971.

"The Plowboy Interview", Mother Earth News, nº 10, junio de 1971.

"On Spontaneity and Organization", Telos: conference on organization, Buffalo, Nueva York, 21 de noviembre.

"Paul Avrich, Kronstadt 1921", Our Generation, vol. 8, nº 2, abril de 1972, pp. 117-119.

"Spring Offensives and Summer Vacations", Anarchos, nº 4, 1972.

"Reply to Normore", Our Generation, vol. 8, nº 3, parte 3, 1972.

Toward an Ecological Society, University of Michigan, Ann Arbor, 1973. Edición en español: Hacia una sociedad ecológica, El Viejo Topo, Madrid, disponible en https://n9.cl/zpvs.

"On Hierarchy and Domination", Anthropology Club, New School for Social Research, 12 de abril de 1973.

"The Myth of City Planning", Liberation, mayo de 1973.

"The Energy Crisis. Myth and Reality: An Interview with Murray Bookchin", Win Magazine, 13 de diciembre de 1973.

"When Everything Was Possible", Mesechabe: The Journal of Surregionalism, Nueva Orleans, invierno de 1991.

The Limits of the City, Harper and Row Colophon Books, Nueva York, 1974.

"An Open Letter to the Ecological Movement", Liberation, nº 19, enero de 1974.

"Reflections on Spanish Anarchism", Our Generation, vol. 10, nº 1, primavera de 1974.

The Great Energy Crisis Hoax… And What You Can Do About It, Crawdaddy ed., 1974.

"The New Enlightenment", Edcentric, nº 30, junio-julio de 1974.

"Radical Agriculture", Radical Agriculture, Richard Merrill (ed.), New York University Press, Nueva York, 1975.

"Economics as a Form of Social Control", Liberation, nº 19, enero de 1975.

"Energy, Ecotechnocracy, and Ecology", Liberation nº 20, febrero de 1975.

"The Urban Vacuum: Prospects and Possibilities", Liberation, Special Issue on New York City crisis, vol. 19, primavera de 1976.

"The Concept of Ecotechnologies and Ecocommunities", Habitat International, Pergamon Press, 1976.

The Spanish Anarchists: The Heroic Years, 1868-1936, Free Life Editions, Nueva York, 1977. Edición en español: Los anarquistas españoles: los años heroicos, 1868-1936, Numa, Madrid, 2000.

"Ecology, Society, and the Myth of Biological Determinism", Ann Arbor Science for the People, Burgess Publishing Co., Mineápolis, 1977.

"Clamshell has again brought the sixties social activists into confrontation with their consciences…", Liberation, junio-agosto de 1977.

"Toward a Vision of the Urban Future", The Rise of the Sunbelt Cities, David C. Perry y Alfred J. Watkins (eds.), vol. 14 de Urban Affairs Annual Reviews, Sage Publications, Beverly Hills y Londres, 1977.

"There is so much I could have enthusiastically welcomed…", Co/ Evolution Quarterly, invierno de 1977.

"Beyond Neo-Marxism", Telos, nº 36, 1978.

On Process and Policy: A Position Paper by the Spruce Mountain Affinity Group of the Green Mountain Alliance, Plainfield, Vermont, 1 de junio de 1978.

"Self-Management and the New Technology", Telos, nº 41, otoño de 1979.

"The Future of the Anti-Nuke Movement", Comment, vol. 1, nº 3, 1979.

An Open Letter to the Ecology Movement, carta, febrero de 1980.

"Anarchism: Past and Present", Comment, vol. 1, nº 6, 1980.

"NEAC Manifesto", Open Road, primavera de 1981.

"The American Crisis", Comment, vol. 1, nº 4, 1980.

"The American Crisis II", Comment, vol. 1, nº 5, 1980.

"Tuesday, Nov. 4, 1980", Comment, vol. 1, nº 7, 1980.

"The Concept of a Libertarian Municipalism, part 1", Comment, vol. 2, nº 1, 1980.

"André Gorz Rides Again: or Politics as Environmentalism", Telos, nº 46, invierno de 1980.

"The Real Crisis", Survival Tomorrow, septiembre de 1981.

"The Role of the Intellectual in the 1980s'", Telos, nº 50, invierno de 1981.

The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy, Cheshire Books, Palo Alto, 1982. Edición en español: Ecología de la libertad. Surgimiento y disolución de la jerarquía, Capitán Swing, Madrid, 2022.

"Town Meetings Are Vital", Rutland, 9 de marzo de 1982.

2NEAC Clarifies Itself, New England Anarchist Conference", Open Road, 1982.

“A Reply to Clym Yeobright and Peter Kardas,” Black Rose, invierno de 1982.

“Toward a Philosophy of Nature - The Bases for an Ecological Ethics”, Deep Ecology, Avant Books, San Diego, 1985.

“Finding the Subject: Notes on Whitebook and Habermas”, Telos, nº 52, 1982.

Democracy versus The Ten-Percent Solution, Vanguard Press, Burlington, Vermont, marzo de 1983.

Which Way for the Ecology Movement?, AK Press, Edimburgo y San Francisco, 1993.

Were We Wrong and Other Essays, Non-Proletarian Press, Londres, 1991. Edición en español: ¿Nos equivocamos?, Portal Libertario OACA.

“What is Social Ecology? An Interview with Murray Bookchin”, Alternatives, nº 12, primavera de 1985.

“The Amiable Anarchist” [entrevista de Simon Sebag], Stop Press, 22 de noviembre de 1985.

“Those Passing for Leftists Don’t Deserve the Compliment”, The Burlington Free Press, Vermont, 20 de diciembre de 1985.

“The Spanish Civil War, 1936”, New Politics, nº 1, 1986.

The Modern Crisis, New Society Publishers - Black Rose Books, Filadelfia, 1986.

“The Greening of Politics”, Green Perspectives, Burlington, Vermont, nº 1, enero de 1986.

“Socialism in One City?”, Socialist Review, nº 90, noviembre-diciembre de 1986.

New Ideas in Ecology and Economics [conferencia], IDEAS Symposium, Canadian Broadcasting Corporation, Montreal, mayo-junio de 1986.

“Nicaragua: Revolutionary War or Cold War?”, Peace Coalition

Newsletter, Burlington, octubre de 1986.

The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship, Sierra Club Books, San Francisco, 1987.

"Social Ecology versus 'Deep Ecology': A Challenge for the Ecology Movement", Green Perspectives, nº 4-5, 1987.

Yes! Whither Earth First! [respuesta a Earth First!], 1 de noviembre de 1987.

"The Crisis in the Ecology Movement", Green Perspectives, nº 6, mayo de 1988.

Remaking Society: Pathways to a Green Future, Black Rose Books, Montreal, 1988. Edición en español: Rehacer la sociedad. Senderos hacia un futuro verde, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2012.

"Policy Statement #1: On Capitalism", Green Perspectives, nº 14, enero de 1989.

"Sanders is no Socialist", The Guardian, Nueva York, 25 de enero de 1989.

"Letter on economic development", The Burlington Free Press, Vermont, 9 de febrero de 1989.

"The Great Debate", Fourth World Review, nº 31, febrero de 1989.

"Letter on departure of Peter Freyne", Vanguard Press, Vermont, 10 de marzo de 1989.

"The Population Myth - Part II", Green Perspectives, nº 15, abril de 1989.

"L'uomo, tiranno" [entrevista], Panorama, 9 de abril de 1989.

"Letter on Michael Albert and James O'Connor", Z Magazine, septiembre de 1989.

Resolution on Repression in China [conferencia], Solidarity Conference, Vermont, 16 de junio de 1989.

“A Response by Bookchin to Bill Devall, Bill McCormick, and Brian Tokar”, Alternatives, vol. 16, nº 2, junio-julio de 1989.

“Radical Politics in an Era of Advanced Capitalism”, Green Perspectives, nº 18, noviembre de 1989.

“No all’eco-business” [entrevista de Salvo Vaccaro], L’ora, Palermo, 30 de enero de 1990.

“A Philosophical Naturalism, Society and Nature”, The International Journal of Political Ecology, Londres y Atenas, septiembre-diciembre de 1992.

The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, Black Rose Books, Montreal, 1990.

“Anarchist Label Abused”, Kick It Over, nº 26, 1991.

The Age of Ecology [conferencia], IDEAS Symposium, Canadian Broadcasting Corporation, Montreal, junio de 1990.

Resolution: On Gubernatorial Races, aceptada en Second Left Green Network Continental Conference, Vermont, junio de 1990.

“Intelligentsia and the New Intellectuals”, Alternative Forum, nº 1, Nueva York, otoño de 1991.

Defending the Earth: A Dialogue between Murray Bookchin and Dave Foreman, South End Press, Boston, 1991.

“Community Control or Status Politics: A Reply to David Lewis”, Green Multilogue, Toronto, 13 de mayo de 1991.

“The Left That Was: A Personal Reflection”, Green Perspectives, nº 22, mayo de 1991.

“A Critique of the Draft Program of the Left Green Network”, Green Perspectives, nº 23, junio de 1991.

“The Furtive Politics of Howard Hawkins”, Greens Bulletin, Kansas City, abril de 1992.

“Now, If I Ruled the World”, The Magazine of the Sierra Club, nº 77, mayo-junio de 1992.

“What Is Social Ecology?”, Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology, Hall, Nueva York, 1993.

“A Green Economy or Green Economics”, Newsletter of PEGS (Committee on the Political Economy of the Good Society), nº 2, College Park, 1992.

“A New Politics of Confederalism”, Regeneration: A Magazine of Left Green Social Thought, nº 4, St. Louis, otoño de 1992.

“The Parliament Corrupts” [entrevista de Michalis Tremopoulos], Arnoume, nº 8, 1992.

“Letter to The Village Voice”, The Village Voice, 14 de junio de 1992.

“Deep Ecology, Anarchosyndicalism, and the Future of Anarchist Thought”, Deep Ecology & Anarchism – A Polemic, Freedom Press, Londres, 1993.

“Reply to Mike McConkey”, Green Perspectives, nº 27, agosto de 1992.

“Letter in reply to Bill McCormick’s letter”, Anarchy, nº 37, 1993.

“The Ghost of Anarchosyndicalism”, Anarchist Studies, vol. 1, nº 1, primavera de 1993.

Which Way for the Ecology Movement?, AK Press, Edimburgo y San Francisco, 1993.

“Nationalism and the National Question”, Society and Nature, nº 5, 1994.

“Rereading Bookchin and Marcuse as Environmental Materialists”, Capitalism Nature Socialism, vol. 4, nº 2, junio de 1993.

“The Transition to an Ecological Society”, Society and Nature, vol. 1, nº 3, 1993.

“Letter on the review of Martin Lewis’s Green Delusions”, Progressive, agosto de 1993.

“Reply to McConkey”, Green Perspectives, nº 28, 1993.

To Remember Spain: The Anarchist and Syndicalist Revolution of 1936, AK Press, Edimburgo y San Francisco, 1994.

“History, Civilization, and Progress: Outline for a Criticism of Modern Relativism”, Green Perspectives, nº 29, marzo de 1994.

“Social Ecology: Basic Principles, Future Prospects: An Interview with Murray Bookchin”, Japan Environment Monitor, nº 83, junio de 1996.

“What Is Communalism? The Democratic Dimension of Anarchism”, Green Perspectives, nº 31, octubre de 1994.

“A Meditation on Anarchist Ethics”, The Raven, vol. 7, nº 4, invierno de 1994.

“Reply to Jonathan Simcock’s review of Ulrike Heider’s Anarchism: Left, Right, and Green”, Freedom, 29 de noviembre de 1994.

Re-enchanting Humanity: A Defense of the Human Spirit against Anti-humanism, Misanthropy, Mysticism, and Primitivism, Cassell, Londres, 1995.

Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: An Unbridgeable Chasm, AK Press, San Francisco 1995. Edición en español: Anarquismo social o anarquismo estético, Virus, Barcelona, 2012.

“Reply to Moore”, Social Anarchism, nº 20, 1995.

The Third Revolution - vol. 1, Cassell, Londres, 1996.

“Theses on Social Ecology in a Period of Reaction”, Green Perspectives, nº 33, octubre de 1995.

“Comments on the International Social Ecology Network Gathering and the Deep Social Ecology of John Clark”, Democracy and Nature, vol. 3, nº 3, 1997.

“Letter on review of Social Anarchism or Lifestyle Anarchism”, Organise!, nº 44, otoño de 1996.

“Movement Building”, Anarchism, Marxism, and the Future of the Left, AK Press, Edimburgo y San Francisco, 1999.

“Advisory Board Resignation Letter”, Democracy and Nature, vol. 3, nº 3, 1997.

“What’s Left”, Los Angeles Times, 18 de mayo de 1997.

“Freedom of the City”, Red Pepper, nº 43, diciembre de 1997.

The Murray Bookchin Reader, Cassell, Londres, 1997.

The Communist Manifesto: Insights and Problems, in Symposium on the Relevance of Marxism on the 150th Anniversary of The Communist Manifesto, AK Press, Nueva York, 1998.

Anarchism, Marxism, and the Future of the Left, AK Press, Nueva York, 1999.

“Thoughts on Libertarian Municipalism”, Left Green Perspectives, nº 41, enero de 2000.

“The Communalist Project”, International Journal for a Rational Society, nº 2, noviembre de 2002.

“The Third Revolution”, vol. 3, Continuum, mayo de 2004.

“Reflections: An Overview of the Roots of Social Ecology”, Harbinger: A Journal of Social Ecology, primavera de 2003.

The Twilight Comes Early, noviembre de 2004. Disponible en https://n9.cl/xqgt2.

“The Third Revolution”, Continuum, vol. 4, mayo de 2005.

Bibliografía de las principales obras

de John Zerzan por orden cronológico

"Organized Labor versus 'The Revolt Against Work': The Critical Contest", Telos, nº 21, otoño de 1974.

"Unionization in America", Telos, nº 27, Nueva York, primavera de 1976.

"Unionism and the Labor Front", Telos, nº 28, Nueva York, 1978.

Industrialization and Domestication, Black Eye Press, Seattle, 1979.

"Origins and Meaning of World War I", Telos, nº 49, Nueva York, otoño de 1981.

"Anti-Work and the Struggle for Control", Telos, nº 50, Nueva York, invierno de 1981.

"Taylorism and Unionism: The Origins of a Partnership", Telos, nº 60, Nueva York, 1984.

Questioning Technology (coeditado con Alice Carnes), Freedom Press, 1988.

"Time and Its Discontents", Anarchy: A Journal of Desire Armed, nº 39, invierno de 1994.

Future Primitive, Autonomedia, 1994. Edición en español: Futuro primitivo y otros ensayos, Virus, Barcelona, 2001.

Elements of Refusal, Left Bank Books, 1988; 2ª ed., C. A. L. Press, 1999.

Running On Emptiness, Feral House, 2002. Edición en español: Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, Walden, Buenos Aires,

2003.

“Why Primitivism?”, Telos, nº 124, Nueva York, 2002.

Dizionario primitivista. Critica primitivista della civilizzazione, Nautilus, Turín, 2004.

Against Civilization, Uncivilized Books, 1999, Expanded edition, Feral House, Port Townsend, 2005. Edición en español: Contra la civilización. Lecturas y reflexiones, Mandala Editorial, Madrid, 2022.

“Breaking the Spell: A Civilization Critique Perspective”, Telos, nº 137, Nueva York, invierno de 2006.

“Second-Best Life: Real Virtuality”, Telos, nº 141, Nueva York, invierno de 2007.

Twilight of the Machines, Feral House, 2008. Edición en español: El crepúsculo de las máquinas, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.

Origins: A John Zerzan Reader, FC Press and Black and Green Press, 2010.

“Hay que destruir el aparato tecnológico”, Rebelión, 13 de febrero de 2010. Diponible en https://n9.cl/h3q4r6.

Origins of the 1%: The Bronze Age [fanzine], Left Bank Books, 2012.

Future Primitive Revisited, Feral House, Port Townsend, 2012.

Why Hope? The stand against civilization, Feral House, Port Townsend, 2015.

Bibliografía

Berman, Morris (2000): The Twilight of American Culture, Norton & Company, Nueva York.

Berti, Francesco (1996): “Prefazione”, en Murray Bookchin, L’idea dell’ecologia sociale. Saggi sul naturalismo dialettico, Ila Palma, Palermo.

Biehl, Janet (1997): Ecología o catástrofe. La vida de Murray Bookchin, Virus, Barcelona.

— (1997): “Interview with Murray Bookchin, 12 de noviembre de 1996”, en Janet Biehl, The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism, Black Rose Books, Montreal. Edición en español: Las políticas de la ecología social. Municipalismo libertario, Virus, Barcelona, 2018.

— (1997): The Murray Bookchin Reader, Cassell, Londres.

— (2015): Ecology or Catastrophe: The Life of Murray Bookchin, Oxford University Press, Nueva York.

Caccia, Beppe (2006): “Un ecologista sociale del ventunesimo secolo”, Il manifesto, nº 190, 13 de agosto.

Cardogan, Peter (1983): “The Equality of Unequals”, Resurgence, marzo (reseña de Ecología de la libertad).

Cassirer, Ernst (1973): “Mito y lenguaje”, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Castanò, Ermanno (2004): “Eco-anarchismo. Cronaca di un incontro al buio”, Antasofia, nº 3 Viaggio nella modernità, Mimesis edizioni, Milán, 2004.

Cerundolo, Luisa (1998): La tradizione libertaria americana e

l'ecologia sociale di Murray Bookchin, Lacaita.

Clark, John (1983): "Reviews. Murray Bookchin. The Ecology of Freedom", Telos, nº 57, otoño.

Clark, Robin (1982): "Earth Deserves a Better Fate", New Scientist, 16 de diciembre (reseña de Ecología de la libertad).

Creagh, Ronald (1982): "Da Rocker a Bookchin. Note sul pensiero libertario Americano contemporáneo", en Rudolf Rocker, Pionieri della libertà. Le origini del pensiero liberale e libertario negli Stati Uniti, Edizioni Antistato, Milán, 1982.

De Toni, Paolo (2006): "In ricordo di Murray Bookchin", Germinal, nº 101-102, noviembre.

De Vita, Pasquale (2004/2005): Murray Bookchin: dal comunismo all'ecologia sociale. Il percorso intellettuale dell'attivista-filosofo ecologista americano attraverso le svolte del suo pensiero, tesis doctoral en Historia Contemporánea, dirigida por el profesor Francesco Barbagallo, Università degli studi di Napoli "Federico II".

Deacon, Terrece W. (2001): La specie simbolica: coevoluzione di linguaggio e cervello, Fioriti, Roma.

Donini, Elisabetta (1987): "Liberare l'uomo dal dominio della natura. Una ristampa di Bookchin", La nuova ecologia, nº 42, año VIII, septiembre.

Donno, Antonio (1986): "Il radicalismo negli Stati Uniti degli anni '80: l'anarcoecologismo di Murray Bookchin", Il Protagora, nº 9-10, año XXVI.

Eckersley, Robyn (1989): "Diving evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin", Enviromental Ethics, vol. 11.

Ellul, Jacques (2009): Il sistema tecnico, Jaca Book, Milán, 2009.

Feyerabend, Paul K. (1995): Matando el tiempo, Debate, Madrid.

— (2001): La conquista de la abundancia, Paidós, Barcelona.

Finzi, Paolo (1981): “Entrevista a Bookchin”, A-Rivista Anarchica, nº 93, junio-julio.

Foucault, Michel (2022): El orden del discurso, Austral, Barcelona.

Freud, Sigmud (2010): El malestar en la cultura, Alianza Editorial, Madrid.

Fromm, Erich (2022): Anatomía de la destructividad humana, Siglo XXI, Madrid.

Glendinning, Chellins (1994): My name is Chellis and I’m in Recovery from Western Civilization, Shambhala, Boston.

Graeber, David (2002): “The New Anarchists”, New Left Review, enero-febrero.

Haraway, Donna J. (1995): Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo, Feltrinelli, Milán.

Haraway, Donna J. (2020): Como una hoja, Continta Me Tienes, Madrid.

Langer, Susanne (1972): Filosofia in una nuova chiave: linguaggio, mito, rito e arte, Armando, Roma.

Leakey, Richard E. (1982): Il lungo viaggio dell’uomo, Mondadori, Milán.

Manicardi, Enrico (2010): Liberi dalla civiltà. Spunti per una critica radicale ai fondamenti della civilizzazione: dominio, cultura, paura, economia, tecnologia, Mimesis, Milán, 2010.

— (2012): L’ultima era. Comparsa, decorso, effetti di quella patologia sociale ed ecologica chiamata civiltà, Mimesis, Milán, 2012.

Martin, Douglas (2006): “Murray Bookchin, 85, Writers, Activist and Ecology Theorist, Dies”, The New York Times, 7 de agosto.

Moore, John (1995): “Prophets of the New World: Noam Chomsky, Murray Bookchin and Fredy Perlman”, Social Anarchism, nº 20.

Pawlick, Thomas (1983): “A return to First Principles. Comparing notes with Murray Bookchin, rebel with the best of causes” [entrevista de Morton Shulman], Harrowsmith, nº 43.

Perlman, Fredy (1983): Against His-story, Against Leviathan, Black & Red, Detroit.

Price, Andy (2006): “Obituary. Murray Bookchin. Polital philosopher and activist who became a founder of the ecological movement”, The Indipendent, 19 de agosto.

Redacción, “Dossier Murray Bookchin. L’ecologia della libertà”, A-Rivista Anarchica, nº 7, año 36, octubre de 2006.

Redacción, “Murray Bookchin 1921-2006”, Bollettino del Centro Studi Libertari Giuseppe Pinelli, nº 28.

Sahlins, Marshall (1987): Economía de la Edad de Piedra, Akal, Madrid, 1987.

Schibel, Karl-Ludwing (2006): “Un grande se n’è andato: Murray Bookchin”, Libertaria, nº 4, año 8, octubre-diciembre.

Silvestri, Giulio: “Bookchin: un municipalista libertario”, Rivista indipendenza.

Spengler, Oswald (1957): Il tramonto dell’Occidente, Longanesi & C., Milán.

Tainer, Joseph (1988): The Collapse of Complex Societies, Cambridge University Press, Nueva York.

Tokar, Brian (2006): “Murray Bookchin, Visionary Social Theorist, Dies at 85”, Capitalism, Nature, Socialism, vol. 17, nº 4, diciembre.

Tullmann, Adolf (1963): Costumi sessuali dei popoli primitivi, Edizioni Mediterranee, Roma.

Virilio, Paul (1999): La bomba informática, Cátedra, Madrid.

White, Daniel R. (1998): Postmodern Ecology, State University of New York Press, Nueva York.

NOTAS

1 . M. Bookchin, “Noi verdi, noi anarchici”, A-Rivista Anarchica, nº 141, noviembre de 1986, p. 11 [disponible en castellano en Biblioteca anarquista: https://n9.cl/t3jk7].

2 . L. Herber (seud. de M. Bookchin), The problem of Chemicals in Food en Contemporary Issues, vol. 3, nº 12, junio-agosto de 1952, pp. 206-241.

3 . S. Varengo, La rivoluzione ecológica, Milán, 2007, p. 14.

4 . M. Bookchin, “Io sono nato…”, A-Rivista Anarchica, nº 93, junio-julio de 1981, p. 81.

5 . Los Industrial Workers of the World, IWW, los llamados wobblies, surgieron en 1905 en Chicago. Este sindicato se caracterizó desde el principio por su voluntad de dialogar con las diferentes comunidades de inmigrantes utilizando periódicos en diferentes idiomas. La orientación radical de los IWW se manifestaba también en sus prácticas, que muchas veces desembocaban en la defensa armada de huelgas y en sabotajes. Su símbolo era un gato negro salvaje. Véase F. Manganaro, Senza patto né legge. Antagonismo operaio negli Stati Uniti, Odradek, Roma, 2004.

6 . M. Bookchin, “Io sono nato...”, op. cit., p. 18. Citado en Selva

Varengo, op. cit., p. 20.

7 . M. Bookchin, Anarchism, Marxism and the Future of the Left, AK Press, Edimburgo y San Francisco, 1999, pp. 23, 24. Citado en S. Varengo, op. cit., p. 10.

8 . Ibídem. Citado en Selva Varengo, op. cit., p. 21.

9 . M. Bookchin, “Reflections on Spanish Anarchism”, Our Generation, vol. 10, nº 1, primavera 1974; Los anarquistas españoles. Los años heroicos, 1868-1936, Grijalbo, Madrid, 1980; “La Guerra civile spagnola: cinquant’anni dopo”, Volontà, nº 4, octubre-diciembre 1986; To Remember Spain: The Anarchist and Syndacalist Revolution of 1936, AK Press, Edimburgo y San Francisco 1944.

10 . La OIC comenzó como una fracción organizada en el seno de la American Federation of Labour (AFL) en la década de 1930. Véase F. Manganaro, Senza patto né legge, op. cit.

11 . La UAW es un sindicato de trabajadores del automóvil fundado en 1937.

12 . M. Bookchin, “Io sono nato...”, op. cit., p. 18. Citado en Selva Varengo, op. cit., p. 22.

13 . Una figura central del IKD fue Josef Weber, a quien Bookchin dedica parte de su libro Post-Scarcity Anarchism, op. cit.

14 . M. Bookchin, “Io sono nato...”, op. cit., p. 19. Algunos de los escritos de Bookchin sobre Hungría datan de 1956 y se publicaron anónimamente como folletos: “We cannot Let Russian Armor Crush The People of Hungari!” y “The Betrayal of Hungary”, publicado por Contemporary Issues, el 8 de noviembre de 1956. Citado en S. Varengo, op. cit., p. 23.

15 . L. Herber (seud. de M. Bookchin), “The problem of Chemicals in food”, Contemporary Issues, vol. 3, nº 12, junio-agosto de 1952, pp. 206-241.

16 . L. Herber (seud. de M. Bookchin), Our Synthetic Environment, Alfred Q. Knopf, Nueva York, 1962.

17 . M. Bookchin, “An open Letter to the Ecology Movement”, Comment, marzo de 1980. Citado en S. Varengo, op. cit., p. 26.

18 . M. Bookchin, ¡Escucha, marxista!, Diaclasa, 2016.

19 . [N. del ed.] La traducción española se publicó en el año 2019 en Calumnia.

20 . [N. del ed.] La traducción española se publicó en el año 2022 en Capitán Swing.

21 . M. Bookchin, Social Anarchism or “Lifestyle Anarchism”. An

Unbridgeable Chasm, AK Press, San Francisco, 1995.

22 . M. Bookchin, “Toward a Communalist Approach”, Free Cities: Communalism and the Left, Pluto Press, Londres, 2011.

23 . El PKK se caracterizó por su compromiso con la protección de la dignidad del pueblo kurdo.

24 . Véase https://es.wikipedia.org/wiki/Murray_Bookchin.

25 . J. Zerzan, El crepúsculo de las máquinas, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.

26 . J. Zerzan, Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, 2003.

27 . Ibídem.

28 . Ibídem.

29 . Ibídem.

30 . Ibídem.

31 . Ibídem.

32 . Ibídem.

33 . Ibídem.

34 . Ibídem.

35 . Ibídem.

36 . J. Zerzan, Apocalittici o liberati? Che cos'è il primitivismo, Stampa Alternativa, Roma, 2004.

37 . J. Zerzan, Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, op. cit.

38 . Ibídem.

39 . Ibídem.

40 . M. Vignodelli, La civiltà contro l'uomo, en https://n9.cl/uodoe.

41 . M. Bookchin, Ecología de la libertad, Capitán Swing, Madrid,

2022.

42 . D. Lee, Freedom and culture, Prentice-Hall, Englewood Chiff, Nueva Jersey, 1959.

43 . Ibídem, p. 83.

44 . M. Bookchin, Ecología de la libertad, Capitán Swing, Madrid, 2022.

45 . Los hopi (también llamados moki o moqui) son una población amerindia que vive en el suroeste de EE UU. La reserva hopi se encuentra en Arizona, dentro de la gran Nación Navajo.

46 . D. Lee, Freedom and culture, Prentice-Hall, Englewood Chiff, Nueva Jersey, 1959.

47 . M. Bookchin, Ecología de la libertad, Capitán Swing, Madrid, 2022.

48 . Ibídem.

49 . F. Mowatt, People of the Deer, Pyramid Publications, Nueva York, 1968.

50 . M. Bookchin, Ecología de la libertad, Capitán Swing, Madrid, 2022.

51 . Ibídem.

52 . Ibídem.

53 . Ibídem.

54 . J. Zerzan, Futuro primitivo y otros ensayos, Numa Ediciones, Madrid, 2007.

55 . Ibídem.

56 . Ibídem.

57 . Ibídem.

58 . E. Manicardi, L'ultima era. Comparsa, decorso, effetti di quella patologia sociale ed ecologica chiamata civiltà, Mimesis, Milán, 2012.

59 . Ibídem.

60 . J. Zerzan, El crepúsculo de las máquinas, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.

61 . J. Zerzan, Futuro primitivo y otros ensayos, Numa Ediciones, Valencia, 2001.

62 . M. Sahlins, Economía de la Edad de Piedra, Akal, Madrid, 1983.

63 . J. Zerzan, Futuro primitivo y otros ensayos, Numa Ediciones, Valencia, 2001.

64 . Ibídem.

65 . E. Manicardi, L'ultima era, op. cit.

66 . C. M. Turnbull, The Forest People, Pimlico, Londres, 1993.

67 . R. E. Leakey, The Making of Mankind, Chatto & Windus, Londres, 1977.

68 . A. Tullmann, La vida amorosa de los pueblos naturales, Corona, Barcelona, 1963.

69 . J. Zerzan, Futuro primitivo y otros ensayos, Numa Ediciones,

Valencia, 2001.

70 . R. Lee, The Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society, Cambridge University Press, Nueva York, 1979. Recogido en J. Zerzan, Futuro primitivo y otros ensayos, op. cit.

71 . E. Fromm, Anatomía de la destructividad humana, Siglo XXI, Madrid, 2022.

72 . J. Zerzan, Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, Walden, Buenos Aires, 2003.

73 . M. Vignodelli, La civiltà contro luomo, en https://n9.cl/uodoe.

74 . J. Zerzan, Futuro primitivo y otros ensayos, Numa Ediciones, Valencia, 2001.

75 . J. Zerzan, El crepúsculo de las máquinas, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.

76 . C. M. Turnbull, The Forest People, Pimlico, Londres, 1993.

77 . E. Manicardi, L'ultima era, Mimesis, Milán, 2012.

78 . J. Zerzan, Elements of Refusal, Columbia Alternative Library,

California, 1999.

79 . J. Zerzan, Why Hope? The stand against civilization, Feral House, Port Townsend, 2015.

80 . M. Bookchin, Ecología de la libertad, Capitán Swing, Madrid, 2022.

81 . Ibídem.

82 . L. Mumford, The Myth of the Machine, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1966.

83 . M. Bookchin, Ecología de la libertad, Capitán Swing, Madrid, 2022. Es interesante observar aquí que los tonos utilizados por Bookchin se inscriben en una esfera especista muy alejada del planteamiento de Zerzan.

84 . Ibídem.

85 . Ibídem.

86 . Ibídem.

87 . Ibídem.

88 . Ibídem.

89 . Ibídem.

90 . Ibídem.

91 . Ibídem.

92 . Para profundizar en estos conceptos, véase el volumen de J. Zerzan, Elements of Refusal.

93 . E. Manicardi, L'ultima era, Mimesis, Milán, 2012.

94 . J. Zerzan, Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, Walden, Buenos Aires, 2003..

95 . Ibídem.

96 . Ibídem.

97 . Ibídem.

98 . H. Movarec, citado en J. Zerzan, Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, op. cit.

99 . Ibídem.

100 . J. Zerzan, Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, Walden, Buenos Aires, 2003.

101 . Ibídem.

102 . M. Bookchin, Ecología de la libertad, Capitán Swing, Madrid, 2022.

103 . Ibídem.

104 . Ibídem.

105 . Para una crítica del concepto freudiano de agresión y destructividad humana, véase E. Fromm, Anatomía de la destructividad humana, Siglo XXI, Madrid, 2022.

106 . M. Bookchin, Ecología de la libertad, Capitán Swing, Madrid, 2022.

107. Ibídem.

108. Ibídem.

109. Ibídem.

110. Ibídem.

111 . J. Zerzan, Apocalittici o liberati? Che cos'è il primitivismo, Stampa Alternativa, Roma, 2004.

112 . Ibídem.

113 . J. Zerzan, El crepúsculo de las máquinas, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.

114 . M. Bookchin, The Next Revolution: Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy, Verso Books, Londres, 2015.

115 . Ibídem.

116 . Ibídem.

117 . Ibídem.

118 . Ibídem.

119 . Ibídem.

120 . Ibídem.

121 . Ibídem.

122. Ibídem.

123 . Ibídem.

124. Ibídem.

125. Ibídem.

126. Ibídem.

127 . Ibídem.

128. Ibídem.

129. Ibídem.

130. Ibídem.

131 . Ibídem.

132. J. Zerzan, Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, Walden, Buenos Aires, 2003.

133. J. Zerzan, El crepúsculo de las máquinas, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.

134. T. Kintz, “Introducción” a J. Zerzan, Correr sobre el vacío. La patología de la civilización, Walden, Buenos Aires, 2003.

135. Ibídem.

136. Ibídem.

137 . Ibídem.

138. Ibídem.

139. Ibídem.

140. Ibídem.

141 . Ibídem.

142. Ibídem.

143. Johnny Appleseed, de nacimiento John Chapman (1774-1845), vivió explorando los Territorios del Noroeste, cultivando muchas plantas (sobre todo manzanos) en territorios inexplorados. Era un hombre conectado con el mundo natural, vegetariano y tolerado por los indios de aquellas tierras. Appleseed es para Zerzan un espléndido ejemplo de una vida no dominada por la naturaleza. Véase https://es.wikipedia.org/wiki/Johnny_Appleseed.

144. Ibídem.

145. Ibídem.

146. J. Zerzan, El crepúsculo de las máquinas, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2016.

147. Ibídem.

148. Ibídem.